

B. A.

Principles of Psychology. Vol. III.

by

WILLIAM JAMES.

اصول نفسیات جلد سوم

ترجمہ

مولوی احسان احمد، بی۔ اے۔

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_188134

UNIVERSAL
LIBRARY

سلسلہ کتب اسلامیہ جلد ثانیہ

اصول نفسیا

جلد سوم

تصنیف

سرولیم حمیس

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

(رکن سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ)

۱۳۵۹ھ م ۳۴۹ھ ق م ۱۹۴۰ء

الطبع مع کتابخانہ جامعہ عثمانیہ

یہ کتاب سرزمینِ اینڈکینی کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد سوم (چیمس)

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب بست و حکیم	ادراک حقیقت:	۱ تا ۵۳
	یقین حقیقت کے مختلف سلسلے۔ بہت سی کائناتیں۔ عملی حقائق کا عالم۔ حسوں کی حقیقت اعلیٰ جذباتی فعلی تحریک کا عمل یقین پر نظریات کے معروضات کے متعلق یقین۔ شک یقین و ارادے کا تعلق۔	
باب بست و دوم	استدلال:	۵۴ تا ۱۲۲
	تصورات جنسی۔ استدلال میں ہم اوصاف کو چن لیتے ہیں۔ طریق عمل سے کیا کرادہے۔ علم نفسیایا کے اندر کونسی شے مضمر ہوتی ہے پس استدلال میں دو امر قابل غور ہوتے ہیں۔ فراست	

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب بست و سوم	یا ادراک حقیقت۔ اختلاف مشابہت سے کیا ہوتا ملتی ہے۔ انسان و حیوان کے مابین عقلی تقابل۔ انسانی ذہانت کی مختلف اقسام۔ حرکت کی پیدائش: حرکت کے اثرات ارادی عضلات پر۔	۱۳۴ تا ۱۲۳
باب بست و چہارم	جہالت: جہلتیں ہمیشہ کو یا غیر متغیر نہیں ہوتیں جہلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں۔ یہ اصول حسب ذیل ہیں:- (۱) جہلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں (۲) جہلتیں آتی و فانی ہوتی ہیں۔ مخصوص انسانی جہلتیں۔ رشک بلاشبہ جہلی ہوتا ہے۔	۳۰۹ تا ۳۵
باب بست و پنجم	جذبات: اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے۔ اعتراض اور ان کے جوابات۔ جذبات لطیفہ جذبے کے کوئی ملحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتے مختلف افراد کے مابین جذبی فرق مختلف جذبات کی پیدائش۔	۲۶۲ تا ۲۱۰
باب بست و ششم	ارادہ: تصور کی حرکتی عمل فیعل بعد اہتمام فیصلے کی پانچ بڑی قسمیں۔	۳۷۵ تا ۲۹۳

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب ست و ہفتم	احساس سخی - ارادہ مسوق - ارادہ مزاحم - لذت و الم سرچشمہ عمل کی حیثیت سے مسئلہ جبر و قدر - تربیت ارادہ -	۴۰۰ تا ۴۰۴
باب ست و ہفتم	تنویم: معمول بنانے کے طریقے اور اثر اندازی تنویمی حالت کے متعلق نظریات - علامات بے ہوشی -	۴۰۴ تا ۴۰۸ ختم
باب ست و ہفتم	تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج تجربے سے کیا مراد ہے - دماغی ساخت کی اصل دو صورتیں ہیں - اساسی ذہنی قاتی غوریوں کی پیدائش علوم فطریہ کی پیدائش - خالص علوم کی پیدائش - یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے - ۱۔ صطفائی سلسلے - منطقی سلسلے - ریاضیاتی علائق - سلسلوں کا شعور عقل کی بنیاد ہے - مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ جمالیاتی اور اخلاقی اصول - گزشتہ کا خلاصہ چیلنجوں کی اصل - گھوڑوں اور مویشی کی ملی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی -	۴۰۸ تا ۴۱۲ ختم

باب بست وکم

اوراک حقیقت

یقین

ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شے کا تشریح کرنے اور اس کے وجود کے متعلق یقین رکھنے میں کسی دعوے کے فرض کرنے اور اس کی حقیقت کے تسلیم کرنے میں کیا فرق ہے۔ تسلیم یقین کی صورت میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ معروض کا ذہن کو ہم ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کی حقیقت ہے۔ اس طرح سے یقین حقیقت کے وقوع کرنے کی ذہنی حالت یا اس کا فعل ہے، آئندہ صفحات میں یقین ہر درجے کے عموں کے یعنی بلند ترین اذعان سے وثوق تک۔ یہ تسلیم جانتے ہیں کہ ہر ذہنی حالت کے مطالعے کے دو طریقے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ اس کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ اس کی پیدائش کی شرائط کیا ہیں اور اس کو دوسرے واقعات سے کیا تعلق ہے۔

پہلے طریق پر ہم کچھ بہت زیادہ بحث نہیں کر سکتے۔ بہ اعتبار ماہیت یقین یا احساس حقیقت ایک طرح کا احساس ہے جو جذبات سے سب سے زیادہ قریب ہے۔

شریح ہاٹ واضح طور پر اس کو جذبہ یقین کہتے ہیں۔ میں نے ابھی اس کو تسلیم کیا تھا۔ نفسیات ارادے میں جس شے کو ہم خواہش کہتے ہیں یہ اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ سب جانتے ہیں کہ خواہش ہماری فطرت فعلی کا ایک اظہار ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی تشریح مرضی یا رجحان سے کرنی ہوگی۔ خواہش اور یقین دونوں کی خصوصیت یہ ہے کہ نظری ہیجان ایک ایسے تصور کے آجانے سے ختم ہو جاتا ہے جو داخلی طور پر مستحکم ہوتا ہے۔ اور متناقض تصورات کو خارج کر کے ذہن کو کلیتہً پر کرتا ہے۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو حیرت کی نتائج وقوع کے قریب ہوتے ہیں۔ پس رضا اور یقین کی حالتوں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ خالص عقلی پہلو پر بالکل سکون ہوتا ہے اور بعد کی عملی فعلیت سے دونوں کا بہت ہی قریبی تعلق ہوتا ہے۔ ذہن کے مافیہ کا یہ داخلی ثبات عدم یقین کی بھی ایسی ہی خصوصیت ہے جیسے کہ یقین کی۔ مگر ہم کو جلدی معلوم ہوگا کہ ہم کسی شے پر اس وقت تک شک ظاہر نہیں کرتے جب تک کہ ہم کسی اور شے پر یقین نہیں رکھتے جو پہلے شے کی تردید کرتی ہے۔ لہذا عدم یقین یقین کے ساتھ ضمناً وابستہ ہوتا ہے اور اس پر علیحدہ غور کرنے کی ضرورت نہیں۔

یقین کے حقیقی ضد نفسیاتی اعتبار سے شک و تحقیق میں کہ عدم یقین ان دونوں حالتوں میں ہمارے ذہن کا مافیہ بے چینی کے عالم میں ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ خود جذبے کے مانند ہوتا ہے یعنی بالکل واضح مگر قطعی طور پر بیان کے ناقابل۔ دونوں قسم کے جذبہ مرض سے ترقی کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ میخواری کے اندر ایک دلکشی یہ ہوتی ہے کہ اس سے احساس حقیقت و صداقت گہرا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اشیاء جس روشنی میں بھی نظر آئیں وہ ہوش کی حالت سے بہت زیادہ حقیقی معلوم ہوتی ہے۔

لہ۔ اس نفسیاتی واقعے کا اس منطقی حقیقت سے مقابلہ کر دو کہ ہر قسم کا انکار اس شے کے علاوہ جس سے انکار کیا گیا ہے کسی اور شے کے عکس دعوے پر مبنی ہوتا ہے۔ (دیکھو بریڈے کا اصول منطق کتاب اول باب ۱)

نائرس اکسائڈ کی مدد ہوشی میں جس میں انسان کی روح تک یقین میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے یہ کیفیت بالکل ناقابل بیان ہوتی ہے اور انسان یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ اس کو کس بات کا یقین ہے۔ اس جمود کے مقابل میں جو مرضی کیفیت ہے، اس کو ضبط سوال کہتے ہیں۔ یہ بعض اوقات ایک مستقل تاثر کی صورت میں پایا جاتا ہے اور شدید و مزمن دونوں طرح کا ہوتا ہے اور اس حالت میں مریض کسی ایک خیال پر مطمئن نہیں ہوتا اور اس کی توثیق و توجیہ کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ میں یہاں کیوں کھڑا ہوں اور کہاں کھڑا ہوں؟ شیشہ شیشہ کیوں ہے کرسی۔ کمرے کی ہونے کی کیا وجہ ہے۔ کیا وجہ ہے کہ انسان اسی قدر وقامت کے ہوتے ہیں۔ یہ مکافوں کے برابر کیوں نہیں ہوتے وغیرہ۔ یہ بھی سچ ہے کہ ایک ایسی حالت مرض بھی ہوتی ہے ہوشک سے بھی اسی قدر دور ہے جس قدر کہ یقین سے اور جس کو بعض اشخاص آخر الذکر ذہنی حالت کی بالکل ضد خیال کرتے ہیں۔ میری مراد اس سے وہ احساس ہے جس کے مطابق ہر شے کو کہلی غیر حقیقی اور مردہ معلوم ہوتی ہے۔ میں اس حالت کا پھر کسی صفحے پر تذکرہ کروں گا جس بات کو میں یہاں بتانا چاہتا ہوں وہ محض یہ ہے کہ یقین و عدم یقین ایک ہی نفسی واقعے کے دو پہلو ہیں۔

جان مل یقین کے متعلق مختلف آراء کے بیان کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ جس شخص کا ذہن تندرست ہوتا ہے اس میں خیالات بلا توجہ کے آتے جاتے ہیں۔ مجھے تو ان کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر خیال کرنا پڑتا ہے اور پھر ان کو ختم کر کے طے کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ اکثر اس وقت ہوتا ہے جب میں بالکل تھک چکا ہوتا ہوں اور آرام میں معروف ہوتا ہوں۔ لیکن داعی شدید ہوتا ہے۔ یہ تمام فطری عمل کی مزاحمت کے باوجود بھی ہوتا ہے۔ اگر مجھ سے یہ کہا جائے کہ زینے کو آگ لگ گئی ہے اور میرے پاس بچنے کے لئے صرف ایک منٹ ہے اور یہ خیال پیدا ہو جائے کہ کیا آتش فردا بنی کو طلب کیا گیا ہے۔ کیا جس شخص کے پاس کبھی ہے وہ بھی موجود ہے۔ کیا وہ شخص محتاط قسم کا

”وہ کتاب ہے ہمارے اذہان کے لئے حقیقت کا خیال کرنے، اور ایک خیالی تصویر کا استخراج کرنے میں کیا فرق ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ اس رائے سے منہ نہیں کہ امتیاز اصلی و اساسی ہے۔ یہ ایک ہی فرق کا دوسرا پہلو معلوم ہوتا ہے..... لہذا میں یہ خیال کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ایک حقیقی واقعہ کی یاد میں بمقابلہ خیال کے ایک عنصر ہوتا ہے..... جو محض اس فرق پر مشتمل نہیں ہوتا جو ذہن میں دو حالتوں میں ہوتے ہیں۔ اس عنصر کی ہم جس طرح سے بھی تعریف کریں، بہر حال اسی پر یقین مشتمل ہوتا ہے اور یہ فرق حافظے اور نیشنل کا فرق ہے۔ جب ہم اس تک پہنچتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اپنی فطرت عقلی کے مرکزی حصے تک پہنچ جاتے ہیں۔ جو ہر اس کوشش میں مسلم ہوتی ہے جو ہم اپنے وجود ذہنی کے زیادہ نامعلوم مظاہر کی توجیہ کے لئے کرتے ہیں۔ اگر مل کے الفاظ کو یقین کی محض ذہنی تحلیل کے متعلق سمجھا جائے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ آدمی ہے۔ یا کبھی دیوار پر کسی کیل میں لٹکی ہوئی ہوگی۔ کیلہر خیال صحیح ہے۔ شاید وہ اس شعبے کو مقفل نہیں کرتے۔ میرا پاؤں نیچے جانے کے لئے اٹھا ہوا ہوگا، مجھے اس امر کا احساس ہوگا کہ میں اپنا وقت کھو رہا ہوں۔ لیکن میں اس وقت تک حرکت نہ کر سکوں گا جب تک ان تمام خرافات پر غور کر کے ان کا فیصلہ نہ کر چکوں۔ اپنی زندگی کے نازک ترین لمحوں میں جس وقت کہ مجھے اس وقت معروف ہونا چاہئے تھا کہ ایک لمحہ بھی کسی اور خیال میں صرف نہ کرتا، اس وقت بھی سکون نصیب نہیں ہوتا۔ معمولی حالات میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر میں گذشتہ صبح کا ذکر کرتا ہوں جب میں ٹہلنے کے لئے گیا تھا۔ اس روز بہت ٹھنڈ تھی، لیکن میں صرف جھٹکے لے لے کر آگے بڑھ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ میں رکا اور میرا پیر کیچڑ میں دھنس گیا۔ ایک پاؤں آگے بڑھنے کے لئے اٹھایا تھا، اور میں جان رہا تھا کہ کیچڑ پانی میں ٹھیرنا چھانہیں ہے، مگر میں آگے جانے پر مجبور تھا اور رکاوٹ کا باعث یہ تھا کہ ذہن میں یہ بحث ہونے لگی کہ مجھے ہی کیچڑ ہی میں کیوں نہ ٹھیرنا چاہئے۔“

(ڈی ایس کلاوٹس لیکچر میں آن مینٹل ڈیزایمز صفحہ ۳۴ طبع ۱۸۸۳ء)

یعنی یہ خیال کیا جائے کہ یہ محض اس سوال پر عاید ہوتے ہیں کہ جب ہم کو یقین ہوتا ہے تو کیا احساس ہوتا ہے، تو ان کو یہ حیثیت مجموعی صحیح سمجھنا چاہئے۔ یقین یا احساس حقیقت آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے پس اس کے متعلق تقریباً ہم یہی کہہ سکتے ہیں۔

پروفیسر برینٹانو Brentano اپنی نفسیات کے ایک نہایت ہی عمدہ باب میں اس کو یہ کہہ کر ظاہر کرتا ہے کہ تعقل و یقین (جن کو وہ حکم کے نام سے موسوم کرتا ہے) دو مختلف اساسی نفسی مظہر ہیں۔ جس کو خود میں نے (جلد اول صفحہ ۲۵۵) معروض فکر کیا ہے، وہ ممکن ہے کہ مقابلتہ سادہ ہو مثلاً اوہو کیسی تکلیف ہے، بادل گرج رہا ہے، یہ ایسا پیچیدہ ہو سکتا ہے جیسے کہ ”کو لمبس نے ۱۹۲۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا“ یا عالم کا ایک علیم و حکیم خالق ہے۔ تاہم دونوں صورتوں میں شے کا محض خیال اس کی حقیقت کے یقین سے بالکل علیحدہ ہو سکتا ہے۔ یقین کے لئے جیسا کہ برینٹانو کہتا ہے فکر محض ایک مقدم ہے۔

”ہر شے شعور میں دو طرح سے آتی ہے ایک تو اس طرح سے کہ اس کا محض خیال ہوتا ہے، دوسرے اس طرح سے کہ اس کو تسلیم کیا جاتا ہے“ یا اس نے انکار کیا جاتا ہے۔ یہ علاقہ اس کے مائل ہے جس کو اکثر فلاسفہ (کانٹ سے لے کر ارسطو تک) محض خیال اور خواہش میں فرض کرتے ہیں کسی شے کی اس وقت تک خواہش نہیں ہوتی جب تک کہ اس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر اس کے باوجود خواہش کرنا شے سے ایک دوسرا اور بالکل نئی قسم کا علاقہ ہوتا ہے اور اسی طرح سے اس کو شعور میں لانے کا ایک دوسرا اور نیا طریقہ کسی ایسی شے کے متعلق حکم نہیں لگایا جاتا (یعنی اس کی تصدیق یا تکذیب نہیں کی جاتی) جس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر ہم کو اس پر اصرار کرنا چاہئے کہ جو بھی معروض فکر تسلیم یا تردید کرنے والے حکم کا محمول بن جاتا ہے تو ہمارا شعور اس کے متعلق ایک بالکل نئے علاقے میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ شعور کے اندر دو گونہ موجود ہوتا ہے یعنی بطور خیال کے اور بطور ایک حقیقت کے یا اس کے انکار کے۔ مثلاً جب خواہش اس کے لئے پیدا ہوتی ہے تو اس کا

خیال بھی ہوتا ہے اور خواہش بھی ہوتی ہے۔

حکم یا تصدیق کا عام نظریہ یہ ہے کہ ”یہ تصوروں کی ترکیب پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک ربط قضیہ کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ قضیے بہت سی قسم کے ہو سکتے ہیں ایجابی سلبی افتراضی۔ مگر کون اس بات کو نہیں دیکھتا کہ یقینی یا مشکوک یا سوالی یا شرطی قضیے میں تصورات بعینہ اسی طرح سے ترکیب پاتے ہیں جس طرح سے کہ ایسے نظریے جس کے متعلق قطعی یقین ہوتا ہے جس طریق پر تصورات ترکیب پاتے ہیں وہ فکر کے معروض یا مافیہ کی داخلی ساخت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ معروض بعض اوقات ایسا کل ہوتا ہے جس کے حصوں کے مابین علاقہ ہوتے ہیں جن میں سے ایک وہ بھی ہو سکتا ہے جو محمول و موضوع کے مابین ہوتا ہے۔ مگر جب ہم اپنے معروض کی داخلی ساخت کو اس طرح قضیے کے اندر متعین کر چکے ہیں تو کل معروض پر حیثیت مجموعی غور کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا یہ حقیقی شے ہے؟ کیا قضیہ صحیح ہے یا نہیں ہے۔ اور اس سوال کا اثبات کی صورت میں جواب دینے میں نیا نفسی فعل ہوتا ہے جس کو برٹینو تصدیق کہتا ہے، مگر میں یقین کہنا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں۔

پس ہر قضیے پر جس حد تک کہ یقین کیا جاتا ہے یا شک کیا جاتا ہے یا اس کے متعلق عدم یقین کا اظہار کیا جاتا ہے چار عناصر کے مابین امتیاز کرنا چاہیے ’موضوع‘ محمول ان کا تعلق اب یہ جس قسم کا بھی ہو یہ معروض یقین ہوتا ہے اور آخر میں نفسی روش ہوتی ہے جو ہمارے ذہن کی کل معروض کی نسبت بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے اور یہ خود یقین ہوتا ہے۔

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روش فی نفسہ حالت شعور ہوتی ہے جس کے متعلق داخلی تحلیل کی صورت میں کچھ زیادہ نہیں کہا جاسکتا، تو اب ہم موضوع یقین کا دوسری طرح سے مطالعہ کرتے ہیں۔ کن حالات میں ہم اشیاء کو حقیقی خیال کرتے ہیں۔ بہت جلد ہم کو معلوم ہو گا کہ اس گفتگو کے لئے بہت کچھ مواد فراہم ہو جاتا ہے۔

حقیقت کے مختلف سلسلے

فرض کرو کہ ایک نومولود ذہن ہے، بالکل سادہ اور تجربے کے شروع ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔ فرض کرو کہ اس کا آغاز بصری ارتسام کی صورت میں ہوتا ہے (خواہ مبہم ہو یا جلی اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا) جو ایک روشن شمع ہے، اور اس کے عقب میں ایک تاریک پائیں ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے پس جب تک یہ تیشال باقی رہتی ہے یہی اس ذہن کے لئے کل کائنات ہوتی ہے نیز (مفروضہ کو سادہ کرنے کے لئے) یہ فرض کرو کہ شمع محض خیالی ہے اور ہم نفسیاتی خارج میں اس کی کوئی اصل تسلیم نہیں کرتے کیا اس وہی شمع کے متعلق یقین ہوگا۔ کیا ذہن کے لئے اس کا وجود حقیقی ہوگا؟

(اس ذہن کے) کون سے حاسہ کو اس امر کا شک ہوگا کہ شمع حقیقی نہیں ہے۔ اس کے شک یا عدم یقین سے کیا ظاہر ہوگا۔ جب ہم خارج سے دیکھنے والے نفسیاتی یہ کہتے ہیں کہ شمع غیر حقیقی ہے تو ہماری مراد بالکل متعین ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ ایک عالم ہے جس کا ہم کو علم ہے، اور جو حقیقی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ شمع اس سے تعلق نہیں رکھتی۔ یہ محض اس انفرادی ذہن سے تعلق رکھتی ہے، اور کہیں اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اپنے انداز میں اس کا بھی وجود ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس ذہن کے وہم کا مافیہ ہے۔ مگر خود وہم کو اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک قسم کا موجود واقعہ ہوتا ہے، دوسرے واقعات کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ اور کیونکہ وہ دوسرے واقعات ہمارے لئے قطعاً حقائق ہوتے ہیں، اور انہیں پرہم کو یقین ہوتا ہے، اس لئے شمع ہمارے لئے حقیقت و یقین دونوں سے خارج ہے۔ مگر مفروضہ کی رو سے وہ ذہن جو شمع کو دیکھتا ہے اس کے متعلق ایسے ملحوظات تیار نہیں کر سکتا، کیونکہ دوسرے واقعات کا (وہ واقعی ہوں یا ممکن) اس کو شائبہ تک نہیں ہوتا۔ وہ شمع ہی اس کی کل کائنات ہے اور یہی اس کا مطلق ہے۔ اس کی پوری استعداد توجہ اس کے اندر منہمک ہو جاتی ہے یہ ہے، یہ وہ ہے، یہ وہاں ہے، کوئی اور ممکن شمع یا اس شمع کی کیفیت یا مختصر یہ کہ کوئی اور شق قابل تعقل معلوم نہیں ہوتی۔ پس ذہن شمع کو حقیقی خیال کرنے سے کس طرح باز رہ سکتا ہے۔ یہ خیال کہ مفروضہ حالات میں ممکن ہے کہ یہ ایسا نہ کرے

بالکل ناقابل فہم ہے۔

مدت ہوئی اسی فوزانے اسی حقیقت کا اعلان کیا تھا۔
وہ کہتا ہے کہ ”ایک لڑکے کا تصور کرو جو اپنے دل میں گھوڑے کا تمثیل
کر رہا ہے اور کسی اور شے کا خیال نہیں کرتا۔ چونکہ یہ تمثیل گھوڑے کے وجود کو
مستلزم ہوتا ہے اور لڑکے کو کوئی ایسا ادراک نہیں ہوا ہے جس سے اس کے
وجود کی تردید ہوتی ہو اس لئے وہ لازماً گھوڑے کو موجود تصور کرے گا۔
اس کے وجود کے متعلق وہ شک نہ کر سکے گا اگرچہ اس کے متعلق اس کو کتنا ہی
کم یقین کیوں نہ ہو۔ مجھے اس امر سے انکار ہے کہ ایک شخص جس حد تک تمثیل
کرتا ہے کسی بات کا اثبات نہیں کرتا۔ کیونکہ پر دار گھوڑے کا تمثیل کرنا اس
کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ گھوڑا (یعنی وہ گھوڑا) ہو رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ذہن
اپنے سامنے پر دار گھوڑے کے علاوہ اور کچھ نہ رکھتا ہو تو یہ اسی کے موجود
ہونے پر غور کرے گا اور اس کو اس کے وجود کے متعلق شک کرنے کی کوئی
وجہ نہ ہوگی اور نہ اس میں انکار کرنے کی قوت ہوگی سوائے اس کے کہ
پر دار گھوڑے کا تصور کسی ایسے تصور سے مل جائے جو اس کے وجود کی تردید
کرے“ (اینکس II ۴۹ شولیم)

پس جس کسی شے کا ہم خیال کرتے ہوں اس کے غیر حقیقی ہونے کی حس
صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب اس شے کی کوئی اور شے تردید کرتی ہے
جس کا ہم خیال کرتے ہیں۔ ہر وہ معروض جس کی تردید نہیں ہوتی اس پر یقین
کر لیا جاتا ہے اور حقیقت مطلق خیال کیا جاتا ہے۔

۱۔ باب کے ختم پر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایک شمع کی تمثال جو ذہن پر اس طرح سے قطعاً
قابض ہو جاتی ہو وہ غالباً حسی وضاحت حاصل کر لے گی۔ لیکن یہ عضو یاتی واقعہ
اس منطقی استدلال کے لحاظ سے جو کتاب میں کیا ہے کوئی اہمیت نہیں
رکھتا کیونکہ یہ تو خیف ترین تمثال سے لے کر روشن ترین تمثال پر
مادق آئے گا۔

اب ایسا کیونکر ہوتا ہے کہ ایک شے کا خیال دوسری شے کی تردید کرتا ہے۔ یہ اس وقت تک تردید نہیں کر سکتا جب تک یہ دوسری شے کے متعلق ناقابل قبول بات نہ کہتا ہو۔ اس ذہن کی مثال لو یا اس لڑکے کی مثال پر غور کرو جس کے سامنے گھوڑا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی یہ بھی کہے کہ وہ سمع یا وہ گھوڑا خارجی عالم کے اندر موجود ہے تو وہ خارجی عالم میں ایسی شے داخل کرتا ہے جو ممکن ہے اس کی ہر شے کے منافی ہو جس کا اس کو کسی اور طرح سے علم ہو۔ اگر وہ اس دوسرے علم پر جارہتا ہے تو موجودہ تعلقات کی جہاں تک کہ ان کا اس عالم سے تعلق ہے تردید ہو جاتی ہے۔ سمع اور گھوڑا جو کچھ بھی ہوں، خارجی مکان میں موجود نہیں ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی معروض ہوتے ہیں۔ ذہنی معروض اپنا وجود ذہنی معروض کی حیثیت سے رکھتے ہیں۔ مگر یہ خود اپنے مکانوں میں واقع ہوتے ہیں، اور یہ وہ مکان ہے جن کے اندر یہ انفرادی طور پر معلوم ہوتے ہیں، اور ان میں سے کوئی مکان بھی ایسا نہیں ہے جس میں وہ حقائق جس کو خارجی عالم کہتے ہیں موجود ہوں۔

پر دار گھوڑے کی صورت کو پھر لو۔ اگر میں محض پر دار گھوڑے کا خواب دیکھتا ہوں تو میرا گھوڑا کسی اور شے کے ساتھ مداخلت نہیں کرتا، اور اس کی تردید کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ گھوڑا اس کے بازو اس کا مقام سب سادی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ گھوڑا پر دار ہونے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتا، علاوہ برائیں وہاں حقیقی طور پر موجود ہوتا ہے، کیونکہ وہ جگہ اس گھوڑے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتی، اور یہ دنیا کے اور مقامات سے تعلق کا مدعی نہیں ہے۔ لیکن اگر میں اس گھوڑے کے ساتھ اس دنیا میں داخل ہوں جس کا مجھے دوسری طرح سے علم ہوا ہے اور مثلاً یہ کہوں کہ یہ میری بڑی گھوڑی میگی ہے جس کے دو پر نکل آئے ہیں، اور اپنے تھان پر کھڑی ہے، تو کل صورت حال بدل جاتی ہے، کیونکہ اب گھوڑے اور مقام کو ایسے گھوڑے اور مقام کے مطابق کہا جا رہا ہے جن کا علم دوسری طرح سے ہوا ہے۔ اور آخر الذکر شے کے متعلق جو کچھ معلوم ہے، وہ اول الذکر کے منافی

ہے۔ میگلی اپنے تھان پر پر دار ہو گئی ہو، یہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ یہ پر غیب حقیقی اور خیالی ہوں گے۔ میں نے میگلی کے متعلق خواب میں غلط بات دیکھی ہے۔ متعلم کو ان دو حالتوں میں تصدیق کی دو صورتیں معلوم ہوں گی جن کو منطق کی کتابوں میں وجودی اور عرضی کہا گیا ہے۔ شمع ایک حقیقت خارجی کے طور پر موجود ہے، یہ وجودی تصدیق ہوئی۔ میری میگلی کے دو پر نکل آئے ہیں، یہ عرضی تصدیق ہوئی۔ اور جو کچھ پہلے کہا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قضایا عرضی ہو، یا وجودی ان پر محض ان کے تصور ہو جانے کی بنا پر یقین کیا جاتا ہے سو اے اس حالت کے کہ ان کا دوسرے قضایا سے تصادم ہوتا ہو، جن پر اس کے ساتھ ہی یقین کیا گیا ہو اور اس امر کا اثبات کیا گیا ہو، کہ ان کی حدود وہی ہیں، جو ان دوسرے قضیوں کی ہیں۔ خواب کی شمع کا بھی وجود ہوتا ہے۔ مگر اس کا وجود بالکل ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا عالم بیداری کی شمع کا ہوتا ہے۔ عالم خواب کے گھوڑے کے بازو ہوتے ہیں، مگر نہ گھوڑا اور نہ اس کے بازو بالکل ویسے ہوتے ہیں، جیسے کہ حافظے کے معلوم میں۔ یہ امر کہ ہم کسی لمحے میں بالکل ویسی ہی شے کا خیال کر سکتے ہیں، جس کا ہم نے پہلے کسی لمحے میں خیال کیا تھا، یہ قانون ہماری ذہنی ساخت کا اساسی قانون ہے۔ مگر اب جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ہمارے فکر کے دوسرے طرق کے منافی ہے، تو ہم کو پسند کرنا پڑتا ہے، کس طریق کو صحیح سمجھیں، کیونکہ ہم دو متناقض طریق پر خیال کو جاری نہیں رکھ سکے پس حقیقی و غیر حقیقی کا کل امتیاز یقین و عدم یقین و شک کی کل نفسیات دو ذہنی واقعوں پر مبنی ہے، اول تو یہ کہ بار... ایک ہی شے کے مختلف طور پر خیال کرنے کا بہت زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ جب ہم اس طرح سے خیال کر چکے ہیں تو ہم پسند کر سکتے ہیں کہ کس طریق پر جمے رہیں، اور کس طریق کو نظر انداز کر دیں۔ جن موضوعوں پر ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی موضوع بن جاتے ہیں، جن اوصاف و اعراض کی طرف ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی اوصاف و اعراض بن جاتے ہیں، اور جس وجود پر ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی وجود بن جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جن موضوعوں کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ خیالی موضوع

اور جن اوصاف کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں وہ غلط اوصاف اور جس وجود کو ہم نظر انداز کر دیتے، وہ یاد رہا وجود بن جاتا ہے۔ حقیقی چیزیں موسیوٹین کی اصطلاح میں ایسی چیزیں ہیں جو ان چیزوں کے نظر انداز کر دینے سے بعد باقی رہ جاتی ہیں جنہیں ہم نے غیر حقیقی سمجھا۔

بہت سی کائناتیں

عادۃً و علائہم ان نظر انداز کر وہ چیزوں کو موجود خیال نہیں کرتے۔ ان کے لئے عام فلسفے کا قانون ہے۔ ان کو ظواہر کبھی خیال نہیں کیا جاتا۔ ان کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ گویا ”حیف بر منلوب محض فضول اور لاشئے ہوں۔ مگر جو ذہن در حقیقت فلسفی ہوتا ہے اس کے لئے پھر بھی ان کا وجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ویسا ہی وجود نہیں ہوتا جیسا کہ حقیقی چیزوں کا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ان کا وجود معروضات تخیل اغلاط ساکنان عالم خواب کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ اپنے طور پر زندگی کا ایسا ہی لازمی جزو اور کائنات کی ناقابل انکار خصوصیت ہوتے ہیں جس طرح سے کہ حقائق ہوتے ہیں۔ لہذا وہ مجموعی عالم جس کا فلسفی کو لحاظ کرنا ہوتا ہے حقائق تخیلات اور دھوکوں سے مل کر بنا ہے۔

کم از کم دو ذیلی کائناتیں ہیں جن کے مابین ایسے تعلقات ہیں جن کی فلسفہ تحقیق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت میں تو وہ سے زیادہ ذیلی کائناتیں ہوتی ہیں جن کا ہم کو لحاظ کرنا پڑتا ہے، بعض ہم میں سے ایک کا لحاظ کرتے ہیں اور بعض دوسری کا۔ کیونکہ دھوکے اور حقیقت کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں اور مطلق غلطی کے پہلو پہلو (یعنی ایسی غلطی صرف فرد واحد تک محدود ہوتی ہے) مگر حقیقت مطلق کے عالم کے اندر (یعنی وہ حقیقت جس پر کامل نفسی یقین رکھتا ہے) مجموعی غلطی کا عالم ہوتا ہے اس کے علاوہ مجرد حقیقت اضافی اور علی حقیقت تصوری اضافات اور فوق فطرت کے عالم ہوتے ہیں۔ عامی کا ذہن ان تمام ذیلی عالموں کا کم و بیش غیر مربوط خیال کرتا ہے اور جب ان میں سے وہ کسی سے بحث کرتا ہے

تو وہ ذرا دیر کے لئے کل کے ساتھ اس کے تعلق کو بھول جاتا ہے۔ مکمل فلسفی وہ ہے جو صرف اس امر کی تلاش نہیں کرتا کہ اپنے فکر کے ہر معروض کے لئے ان عالموں میں سے کسی عالم میں اس کی صحیح جگہ متعین کرے بلکہ وہ ہر ذیلی عالم کے جو مجموعی عالم کے اندر دوسرے عالموں سے تعلقات ہوتے ہیں، ان کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سب سے اہم ذیلی کائناتیں جن میں عموماً ایک دوسرے سے امتیاز کیا جاتا ہے، اور جس کو ہم میں سے اکثر اس کے خاص انداز کے ساتھ موجود تسلیم کرتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عالم جو اس یا طبیعی اشیا کا عالم جن کو جبلی طور پر سمجھ لیتے ہیں، اور جن کے ساتھ اس قسم کے اوصاف ہوتے ہیں جیسے حرارت، رنگ، آواز، اور اس قسم کی قوتیں ہوتی ہیں، جیسے کہ زندگی، کیمیائی مناسبت کشش ثقل، برق، جو اس صورت میں اس کی سطح پر یا اشیا کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

(۲) عالم حکمت یا ایسی طبیعی اشیا کا عالم ہے کہ اہل علم ان کا تعقل کرتے ہیں، جن سے ثانوی اوصاف اور قوتیں مستثنیٰ ہیں، اور ان کے اندر کوئی شے سوائے خشک و سیال اور ان کی حرکت کے قوانین کے حقیقت نہیں ہوتی۔

(۳) تصوری علاقے کا عالم، یعنی مجرد حقیقتیں جن کے متعلق سب یقین رکھتے ہوں، یا رکھ سکتے ہوں، جن کا اظہار منطقی ریاضیاتی مابعد الطبیعیاتی اخلاقیاتی یا جمالیاتی کلیات میں ہوتا ہے۔

(۴) بتان قبیلہ کا عالم یعنی وہ دھوکے یا تعصبات جن میں کل قوم یا تمام نوع انسان مبتلا ہوتی ہے۔ کل تعلیم یافتہ اشخاص ان کو ایک ذیلی کائنات تسلیم کرتے ہیں۔ مثلاً آسمان کا زمیں کے گرد گھومنا، اسی عالم سے تعلق رکھتا ہے، یہ حرکت کسی اور عالم کے اندر مسلمہ نہیں، مگر قبیلے کے بت کے طور پر، اس کا

لے۔ میں یہاں حکمی عالم کی ٹھیک میکانیکی انداز میں تعریف کرتا ہوں۔ علی طور پر اس طرح سے تعریف نہیں کی جاتی اور یہ بہت سے امور میں ہمارے عام طبیعی عالم کے مشابہ ہوتا ہے۔

وجود ضرور ہوتا ہے۔ بعض فلاسفہ کے نزدیک مادہ کا وجود بھی ”قیلے کے بت ہی کی حیثیت سے ہے۔ حکمت کے لئے مادہ کے ثانوی اوصاف محض، قیلے کے بت ہیں۔ (۵) مختلف فوق الفطرت عالم مثلاً عیسائیوں کے جنت و دوزخ۔ ہندوؤں کی دیوالاکا عالم خرافات۔ یویدن بورک کی بصارت و سماعت کا عالم ان میں سے ہر ایک ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے اجزاء کے اندر باقاعدہ تعلقات ہیں، مثلاً پیچون کا سہ شاخہ جالہ عیسائی کی جنت میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ مگر اولپس کی قدیم ادبیات میں اس کی بعض چیزیں صحیح ہوتی ہیں، اب قدیم علم الاضنام پر بہ حیثیت مجموعی کوئی یقین کرے یا نہ کرے۔ افسانوں اور کہانیوں کے مختلف عالم ان مذہبی عالموں کے ساتھ شمار کئے جاسکتے ہیں۔ ایلڈ کا عالم کنگ لیر کا عالم پک وک پیئر ز کا عالم وغیرہ یہ۔

(۶) انفرادی آرا کے عالم جتنے منہ اتنی باتیں کے مساوی ہیں۔

(۷) محض دیوانگی اور جنوں کے عالم۔ یہ بھی لاتعداد ہیں۔

ہر وہ شے جس کا ہم خیال کرتے ہیں، وہ آخر کار اس فہرست یا اس کے مائل کسی فہرست کے عالم سے منسوب ہوتی ہے۔ یہ ہمارے یقین میں متغولی

لے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے کہ میں آنسو نہونے ریکا سے شادی نہیں کی، اور تھیکو سے نے یہ بات غلط کہی ہے۔ لیکن حقیقی آنسو نہونے کا عالم وہ ہے جو ہمارے لئے اسکاٹ نے تحریر کیا ہے۔ اس عالم میں آنسو نہونے ریکا سے شادی نہیں کرتا۔ اس عالم کے اندر جو چیزیں ہیں وہ کامل متعین اضافات سے وابستہ ہیں، جن کے متعلق اقرار یا انکار ہو سکتا ہے جس وقت ہم ناول کے پڑھنے میں مصروف ہوتے ہیں تو اس وقت اس کا عالم ہمارے لئے مطلق حقیقت کا عالم ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس عالم سے بیدار ہوتے ہیں، تو ہم اس سے زیادہ حقیقی عالم پاتے ہیں جو آیوین ہو اور اس کے متعلق تمام چیزوں کو افسانہ بنا دیتا ہے، اور ان کو ایسے فیملی عالموں میں لے آتا ہے جس کو (۵) کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سمجھ کی شے، حکمی شے، مجرد شے، خرافاتی شے، کسی غلط تخیل کے معروض یا دیوانے کے معروض کی طرح سے جاگزیں ہو جاتی ہے۔ اور اس حالت تک یہ بعض اوقات فوراً پہنچ جاتی ہے، مگر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ کچھ دیر بھٹکتی اور اپنی جگہ تلاش کرتی پھرتی ہے، یہاں تک کہ اس کو ایسا عالم مل جاتا ہے جو اس کے وجود کو اپنے میں گورا کر لیتا ہے، اور اس کے ساتھ ایسے علائق قائم کر لیتا ہے جس کی کسی شے سے تردید نہیں ہوتی۔ مثلاً حکمی دنیا کے کمالات اور اثیری امواج معروض کی حرارت اور رنگ پر لات مارتے ہیں۔ یہ ان کے ساتھ کسی قسم کا تعلق ہی نہیں رکھنا چاہتے۔ مگر قبیلے کے بتوں کا عالم ان کی پذیرائی کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے قدیم صنمیت کا عالم پر دار گھوڑے کے لینے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اور انفرادی وہم کا عالم سمیع کے نظر آنے کو اور مجرد حقیقت کا عالم اس دعوے کو کہ عدالت شاہانہ ہے، اگرچہ حقیقت میں کوئی بادشاہ عادل نہ ہو۔ لیکن خود مختلف عالموں کے اندر جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اکثر آدمیوں کو ممکن ہے کوئی متعین تعلق معلوم نہ ہو۔ اور ہماری توجہ جب ایک کی طرف مبذول ہوتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ یہ دوسرے کو نظر انداز کر دے۔ مختلف عالموں کے متعلق فیض مختلف نقاط نظر سے قائم کئے جاتے ہیں، اور اس کم و بیش اتر حالت میں اکثر اہل فکر کا شعور آخر تک پڑا رہتا ہے۔ ہر عالم کی طرف جب توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنے انداز میں حقیقی ہوتی ہے۔ حقیقت صرف توجہ کے ختم ہونے کے بعد مٹی ہے۔

عملی حقائق کا عالم

تاہم ہر صاحب فکر کی توجہ کی غالب عادات ہوتی ہیں، اور یہ علما مختلف عالموں میں سے ایک کو اصل حقائق کے عالم کے طور پر انتخاب کر لیتی ہیں۔ اس عالم کے معروضات کی وہ اور کسی عالم سے تصدیق نہیں چاہتا۔ جو شے ان کی تردید کرتی ہو اس کو دوسرے عالموں میں جگہ پانی چاہیے یا فنا ہو جائے

مثلاً گھوڑا جی بھر کر پرکھ سکتا ہے، صرف شرط یہ ہے کہ حقیقی دنیا کا گھوڑا نہ ہو، کیونکہ یہ گھوڑا البغیر پرکھتا ہے۔ اکثر اشخاص کے لئے جیسا کہ ہم کو فوراً ہی معلوم ہوگا، اشیائے حس یہ حیثیت رکھتی ہیں، اور یہ مطلقاً حقیقی دنیا کا مغز شمار ہوتی ہیں۔ اور اشیاء اس میں شک نہیں کہ کسی شخص کے لئے حقیقی ہو سکتی ہیں، جیسے حکمی چیزیں ہیں، مجرد اخلاقی اضافات ہیں عیسوی دینیات کی چیزیں ہیں وغیرہ۔ مگر خاص آدمی کے لئے بھی یہ چیزیں اتنی حقیقت کے ساتھ حقیقی نہیں ہوتیں، جتنی کہ حسی چیزیں ہوتی ہیں۔ ان کو کم تر سنجیدگی کے ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ اور ان کے متعلق کسی شخص کے یقین کی نسبت زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اسی قدر قوی ہے جس قدر کہ اس کا اپنے حواس کے متعلق یقین قوی ہے یہ

۱۵۔ خواب کا عالم ہمارے لئے اس وقت تک حقیقی ہوتا ہے، جب تک ہم سوتے ہیں، کیونکہ اس وقت ہماری توجہ حسی عالم سے جدا ہو جاتی ہے۔ اور جب ہم بیدار ہو جاتے ہیں تو ہماری توجہ خواب کے عالم سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور وہ ہمارے لئے غیر حقیقی بن جاتا ہے، لیکن اگر کسی خواب کا ہم کو خیال باقی رہے، اور وہ دن میں بھی ہماری توجہ کو منقطع کرتا ہو، تو یہ عالم بیداری کے ساتھ ساتھ ایک ذیلی کائنات کے طور پر رہتا ہے۔ اکثر اشخاص کو ایسے خواب دکھائی دیتے ہیں جن کے متعلق یہ کہے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ یہ ایک واقعی موجود عالم کی جھلکیاں ہیں، یا وہ عالم روحانی کا ایک کونہ ہوتے ہیں، اسی لئے تمام زمانوں میں خوابوں کو الہامات خیال کیا گیا ہے، اور انھوں نے دنیا کے لئے فضیلت اور مذہب کے لئے موضوع فساد ہم کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ وہ عظیم تر کائنات جو ہمارے خواب اور بیداری و دونوں عالموں کی حقیقت پر یقین رکھنے میں مدد کرتی ہے، جو اس کا فوری نتیجہ ہے، وہ مجموعی کائنات ہے، یعنی فطرت۔ فوق الفطری خواب اس کائنات کے نصف حصے میں صحیح ہوتا ہے، اور بیداری کے ادراکات اس کے دوسرے حصے میں صحیح ہوتے ہیں۔ اس زمانے میں بھی خواب کے سروضات حقائق کے عالم میں نظر آتے ہیں، لیکن بعض نفسی محققین یقین دلانے کی کوشش کر رہے ہیں، ہمارے کل نظریات صرف فوق الفطرت ہی کے متعلق نہیں، بلکہ حکمی اور فلسفی نظریات بھی ہمارے خوابوں کے مانند ہیں، جو مختلف ذہنوں میں مختلف درجوں کا یقین پیدا کرتے ہیں۔

اس سب کے اندر ہماری فطری جانبداری خود کو ظاہر کرتی ہے، یعنی ہم میں جو انتخاب کا ایک سخت رجحان ہے، اس کا اظہار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وجود کے بالکل صحیح معنی لئے جائیں تو ہر وہ شے جس کا خیال ہو سکتا ہے، کسی نہ کسی قسم کے معروض کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے، خواہ وہ صمیاتی ہو یا انفرادی ذہن کا معروض ہو یا خارجی مکان کا معروض، یا وسیع معنی میں محض عقل کے لئے معروض ہو۔ اعسلاط افسانے قبائلی عقیدے بھی اس عظیم الشان کائنات کا جزو ہیں جس کو خدا نے بنایا ہے اور اس نے اس کے اندر ان چیزوں کا وجود رکھا ہوگا کہ ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ہو۔ مگر ہم محدود عقل و فہم کی مخلوق کو ایسا خیال بہت خیرت انگیز معلوم ہوتا ہے۔ ایک شے کا محض بطور شے کے معلوم ہونا اس کی حقیقت کے لئے کافی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہو یا خدا کے لئے حقیقت ہو، مگر ہم کو جس شے کی ضرورت ہے وہ عملی حقیقت ہے، ایسی حقیقت جو ہمارے لئے حقیقت ہو۔ اور اس کے لئے یہی ضروری نہیں کہ ایک شے معلوم ہو، بلکہ دھچپ و اہم معلوم ہو۔ جن کائناتوں کے معروضات نہ تو دھچپ ہوتے ہیں اور نہ اہم، ان کا ہم محض انکار کرتے ہیں اور غیر حقیقی میں شمار کرتے ہیں۔

پس اضافی معنی میں، جس معنی میں ہم حقیقت کا سادہ عدم حقیقت سے مقابلہ کرتے ہیں، جس معنی میں ایک شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں دوسری سے زیادہ حقیقت ہے، اور اس پر زیادہ یقین ہونا چاہیے، حقیقت کے معنی محض ہماری جذبی اور فطری زندگی سے تعلق کے ہیں۔ یعنی وہ ہیں جن میں کہ لفظ کبھی عملی آدمی کے منہ پر آیا ہے۔ ان معنی میں جو شے ہماری دھچپی کو تہیج کرتی، اور اس کو تحریک دیتی ہے، وہ حقیقی ہے۔ جب کبھی کوئی شے ہم کو اس طرح سے متاثر کرتی ہے، ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اس کو قبول کرتے ہیں، اس سے اپنے ذہن کو پُر کرتے ہیں، اور عملی طور پر اس کا لحاظ کرتے ہیں۔ اس حد تک یہ ہمارے لئے حقیقی ہوتی ہے، اور ہم اس پر یقین کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جب کبھی ہم اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اس پر غور کرنے یا عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، اس حد تک یہ ہمارے لئے غیر حقیقی ہوتی ہے، اور ہم اس پر یقین نہیں لاتے، پس ہم نے

جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کسی شے پر یقین کرنے کے معنی محض یہ ہیں کہ اس کا تصور واضح اور جلی طور پر اور فعلی انداز میں ہو۔ ”پس میں کہتا ہوں کہ یقین کسی شے کے زیادہ واضح و جلی قومی راسخ تعقل کے علاوہ نہیں ہے جو بات صرف تخیل کو کبھی حاصل نہیں ہوتی..... یہ تصورات کی ایک خاص نوعیت یا ترتیب پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان کے طریق تعقل و طریق احساس پر مشتمل ہوتا ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ اس احساس یا طریق تعقل کو میں پوری طرح پر بیان نہیں کر سکتا..... اس کا صحیح و موزون نام یقین ہے جو ایسی اصطلاح ہے جس کو عام زندگی میں ہر شخص سمجھتا ہے۔ اور فلسفے میں ہم اس دعوے سے آگے نہیں بڑھ سکتے کہ یقین کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ذہن محسوس کرتا ہے اور جو تصور تصدیقی کو تمثیل کے افسانوں سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ ان کو زیادہ اثر اور وزن دیتا ہے۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اہمیت زیادہ ہے۔ یہ ان کو ذہن پر مثبت کرتا ہے اور ان کو جذبات کا ایک اعلیٰ اثر دیتا ہے اور ان کو ہمارے افعال کے لئے ایک حکمران اصول بناتا ہے۔“

یا جیسے کہ پروفیسر بن اس کے متعلق کہتے ہیں، اپنی نوعیت اصلی کے اعتبار سے یقین ہماری فطرت فعلی کا ایک رخ ہے جس کو بہ الفاظ دیگر ارادہ کہتے ہیں۔

پس معروض یقین حقیقت یا وجود حقیقی کوئی ایسی شے ہے جو ان تمام محمولات سے مختلف ہے جن کا کوئی موضوع حامل ہو سکتا ہے۔ یہ خواص کچھ ایسے ہوتے ہیں جن کا عقلی یا حسی طور پر وجدان ہوتا ہے۔ جب ہم ان میں سے کسی ایک موضوع میں اضافہ کر دیتے ہیں تو ہم آخر الذکر کے داخلی مافیہ میں اضافہ کر دیتے ہیں اور ہم اس کی تصویر کو جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے زیادہ پر کر دیتے ہیں۔ یہ جس طرح سے اس کو پاتی ہے اسی طرح سے اس کو داخلی طور پر

۱۔ حقائق کو غیر حقائق سے اور ضروری کو فغول اور قابل نظر اندازی سے میز کرتا ہے۔
 ۲۔ انکوائری کا سرنگ ہیومن انڈر سٹینڈنگ وہ جزو ۲ (تہاس میں کچھ تقدیم و تاخیر کی گئی ہے)

چھوڑتی ہے اور صرف اس کا ہم پر نقش ثبت کرتی ہے۔
بقول کانٹ ”حقیقی شے ممکن شے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ سو حقیقی
ڈالروں میں سو ممکن ڈالروں سے ایک پنس بھی زیادہ نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ ایک شے
کا میں جتنے محمولات سے اور جیسے محمولات سے خیال کروں لیکن اگر اس قدر اضافہ
کروں کہ یہ موجود ہے تو اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ لہذا
ہمارے شے کے تعقل میں جو کچھ بھی ہو، ہمیں اس کو اس کے وجود سے منسوب
کرنے کے لئے ہمیشہ اس سے باہر قدم رکھنا ہو گا۔

باہر قدم رکھنا اس طرح پر ہوتا ہے کہ یا تو ہم اس کے اور اپنے مابین
فوری عملی اضافات قائم کر لیتے ہیں، یا اس کے اور دوسری اشیا کے مابین قائم

۱۷۔ انتقاد عقل خالص ترجمہ یولر ۲ صفحہ ۵۱۵۔۵۱۶ نیر میوم

”جب ہم کسی شے کے سادہ تعقل کے بعد اس کو موجود خیال کرتے ہیں تو ہم حقیقت
اپنے پہلے تصور میں کوئی اضافہ یا تغیر نہیں کرتے۔ چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے تو
ہم صرف اسی ذات کا اس طرح سے تصور قائم کرتے ہیں جس طرح سے اس کو ہمارے سامنے بیان کیا جاتا ہے
جس وجود کو ہم اس سے منسوب کرتے ہیں اس کا بھی کسی ایسے خاص تصور سے تعقل نہیں ہوتا جس کو ہم اس کے
دوسرے اوصاف سے مربوط کرتے ہوں اور پھر ان کو ملحدہ کر کے ان میں امتیاز کر کے نہیں ہوں۔۔۔۔۔ وجود
کا یقین کسی نئے تصور کو ان چیزوں سے مربوط نہیں کرتا جن پر شے کے تصورات مشتمل ہوتے ہیں جب میں خدا کا
خیال کرتا ہوں، جب میں اس کو موجود خیال کرتا ہوں، اور جب میں اس کے موجود ہونے
پر یقین رکھتا ہوں، تو اس کے متعلق میرا تصور نہ تو گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ
امریقینی ہے کہ ایک شے کے موجود ہونے کے سادہ تعقل اور اس کے موجود ہونے
کے یقین میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے، اور چونکہ یہ فرق واقعات یا اس کے تصور کی
ترکیبات کے اندر نہیں ہوتا، جس کا ہم تعقل کرتے ہیں، اس لئے یہ
اس انداز کے اندر ہونا چاہئے جس میں کہ ہم اس کا تعقل کرتے ہیں۔

(ٹریٹائز آف ہیومن نیچر حصہ ۳ فقرہ ۷)

کر لیتے ہیں۔ ایسی اضافات جن سے اور اضافات ماورائیں ہوتیں اور نہ یہ اور وطن کو کالعدم کرتی ہیں، کو حقیقی اضافات کہتے ہیں اور یہ اپنی معروضی شے کو حقیقت سے متصف کرتے ہیں۔ ہر قسم کی حقیقت کا سرچشمہ خواہ مطلق نقطہ نظر سے ہو، یا عملی سے ذہنی ہے یعنی خود ہم ہوتے ہیں۔ محض منطقی مفکرین کی حیثیت سے ہم جن چیزوں کا بھی خیال کرتے ہیں، میں ان کو حقیقت سے متصف کرتا ہوں کیونکہ اگر زیادہ نہیں تو یہ حقیقت مظاہر یا ہمارے فکر کے آئی معروضات ہیں۔ ایسے صاحب فکر ہونے کی حیثیت سے جو جذبی رد عمل رکھتے ہیں، ہم جن چیزوں کی طرف ارادۂ متوجہ ہوتے ہیں، ان کو انتخاب کرتے اور ان پر زور دیتے ہیں ان کو ہم بلند درجے کی حقیقت سے متصف کر دیتے ہیں۔ یہ ہمارے زندہ حقائق ہوتے ہیں، اور صرف یہی نہیں بلکہ وہ تمام چیزیں جو ان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح سے حقیقت کا آغاز ہمارے انایا ایغو سے ہوتا ہے، اور اس سے متعلق دوسری چیزوں پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اول تو ان تمام چیزوں پر جو ہمارے ایغو کے لئے فوری و ذاتی چچی رکھتی ہیں۔ اور پھر ان چیزوں پر جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وقت ناکام و قاصر رہتی ہے، جب رشتہ ارتباط گم ہو جاتا ہے۔ ایک مکمل نظام و سلسلہ حقیقی ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ ہمارے ایغو سے کسی ایک فوری موثر سے تعلق رکھتا ہو لیکن جو نئے اس قسم کی موثر سے کی تردید کرتی ہے، اگرچہ یہ خود بھی موثر ہو، یا تو اس پر یقین نہیں کیا جاتا، یا اگر یقین کیا بھی جاتا ہے تو قیضہ کے تصفیہ پانے کے بعد۔

اس طرح سے ہم اس اہم نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خود ہماری حقیقت یعنی خود ہماری زندگی کی جس جو ہم کو ہر لمحہ ہونی ہے، ہمارے یقین کا سب سے اصلی جزو ہوتی ہے۔ اسی قدر وثوق کے ساتھ جس قدر وثوق کے ساتھ میں کہہ سکتا ہوں، کہ میرا جو دہ ہے یہ ہمارے دوسری اشیاء کے وجود کے لئے سب سے قومی ثبوت ہوتا ہے جس طرح ڈیکارٹ نے میں سوچتا ہوں، کی ناقابل شک حقیقت کو اس تمام حقیقت کی ضمانت قرار دیا تھا، جو کچھ کہ میرے فکر کے اندر ہے، اسی طرح ہم سب چونکہ اپنی موجودہ حقیقت کو نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور کل سے غیر مساوی حقیقت منسوب کرتے ہیں، اول تو ان چیزوں سے

جن کی ہم کو شخصی ضرورت ہوتی ہے، دوسرے ان چیزوں سے بعید ہوتی ہیں، مگر ان کا ان سے تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر لیس کہتے ہیں، کہ میرا اس وقت اور یہاں کا احساس تمام حقیقت اور تمام علم کا محور ہے۔

اس طرح سے زندہ حقائق کا عالم برعکس غیر حقائق کے ایک فعلی اور جذبی شے ہونے کے اعتبار سے ایغویں سنگر انداز ہوتا ہے۔ ایسی کھونٹی سے کل کو ایک مطلق سہارا ملتا ہے۔ اور جس طرح سے تصویر میں کی کھونٹی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ صرف تصویر ہی زنجیر ہی لٹک سکتی ہے، اس طرح اس کا عکس بھی صحیح ہے کہ ایک حقیقی کھونٹی کے ساتھ ایک حقیقی زنجیر ہی مناسب و موزون طور پر منسلک ہو سکتی ہے۔ جتنی چیزیں میری زندگی سے قریبی اور مسلسل تعلق رکھتی ہیں، یہی ایسی حقیقت ہوتی ہیں، جن کے متعلق میں شک نہیں کر سکتا۔ جو چیزیں یہ رشتہ قائم کرنے سے قاصر رہتی ہیں میرے لئے علی طور پر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔

حسیت اور رد عمل کی قوتوں کی خرابی کی بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شے متاثر نہیں کرتی اور نہ فطری احساس پیدا کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ وہ شکایت ہوتی ہے، جو اکثر سودا ئی مریضوں سے سننے میں آتی ہے، کہ ان کو کسی شے پر اب اس طرح سے یقین نہیں آتا، جس طرح سے پہلے آتا تھا، اور زندگی سے حقیقت کی حس زائل ہو جاتی ہے۔ وہ گویا ربڑ کے غلاف میں پٹے ہیں، کسی چیز کی ان کے جو اس تک حقیقی رسائی معلوم نہیں ہوتی۔ بقول گرمی سنگر اس قسم کے مریض ”میں دیکھتا ہوں“ ”میں سنتا ہوں“ تو کہتے ہیں، مگر یہ بھی کہتے ہیں کہ اشیاء مجھ تک نہیں پہنچتی، حالت ایسی ہے کہ گویا میرے اور خارجی دنیا کے باہر ایک دیوار حائل ہو۔

لہ۔ میں یہاں ایغو کا تصور اس طرح سے استعمال کرتا ہوں، جس طرح عام عقل اس کو استعمال کرتی ہے۔ اس تصور تحلیل کے متعلق بعیدی مساعی کے نتائج (ریا ان کی غیر موجودگی) کے متعلق پہلے سے کوئی رائے قائم نہیں کی گئی ہے۔

”اس قسم کے مریضوں میں اکثر اوقات جلدی حیثیت میں ایک طرح کا تغیر ہوتا ہے، اور ایسا تغیر ہوتا ہے کہ اشیاء بعض اوقات دھندلی اور کھردری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگر یہ تغیر ہر وقت موجود بھی رہے، تو بھی اس سے اس نفسی منظر کی کامل توجیہ نہ ہوگی..... جو ہم کو خارجی عالم کی نسبت ہمارے نفسی تغیر کو یاد دلاتا ہے، جس کو ایک طرف تو ترقی کنناں عمر، اور دوسری طرف جذبات و سوئیقات پیدا کر سکتے ہیں، پچھن میں ہم خود کو حسی منظر کے عالم سے قریب تر محسوس کر سکتے ہیں، ہم بذات خود ان میں اور ان کے ساتھ رہتے ہیں۔ ایک نہایت ہی قوی رشتہ ہم کو ان کے ساتھ وابستہ رکھتا ہے۔ لیکن تعقل کے پختہ ہونے کے ساتھ یہ بند ڈھیلا ہو جاتا ہے، ہماری دلچسپی اور شوق کی گرمی سرد پڑ جاتی ہے۔ اشیائے عالم ہم کو بالکل مختلف معلوم ہونے لگتی ہیں، اور ہم خارجی عالم میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرنے لگتے ہیں، اگرچہ ہم اس سے پہلے کی نسبت بہتر طور پر واقف ہوتے ہیں، نجوشی اور متمدن جذبات عموماً اس کو پھر ہم سے قریب کر دیتے ہیں۔ ہر شے زیادہ دیر پا اثر کرتی ہے، اور حس ارتسامات کے اس تجدیدِ اثر کے ساتھ خوشی ہم کو پھر ایسا بنا دیتی ہے، کہ ہم جو ان میں پست کرنے والے جذبات میں، صورت حال بالکل دوسری ہوتی ہے۔ خارجی اشیاء ذہنی روح ہوں یا غیر ذہنی روح اچانک ہمارے لئے سرد و اجنبی بن جاتی ہیں۔ اور جن چیزوں سے ہم کو پہلے دلچسپی تھی، وہ بھی ایسی معلوم ہوتی ہیں، کہ گویا یہ اب ہماری نہیں رہی ہیں۔ ان حالات میں چونکہ ہم کو آئندہ کسی شے سے کوئی دلچسپ ارتسام نہیں ہوتا ہے، خارجی اشیاء کی طرف توجہ ہونا چھوڑ دیتے ہیں، اور دل پر تنہائی کا احساس طاری ہو جاتا ہے..... جہاں اس حالت کو قابو میں رکھنے کے لئے قوی عقل نہیں ہوتی، اور جب یہ نفسی ہردہ ہی اور فقدانِ دلچسپی زیادہ عرصے تک باقی رہتی ہے، ہر شے کھوکھلی اور غیر دلچسپ معلوم ہوتی، دل ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا خشک ہو گیا ہے، دنیا مردہ اور فانی محسوس ہونے لگتی ہے، ایسی حالتوں کا نتیجہ اکثر اوقات خودکشی یا جنون ہوتا ہے۔

حصول کی حقیقت اصلی

لیکن اب ہمارے سامنے تفصیلی مسائل آتے ہیں نفس کو کس نے والی اور جسمی پیدا کرنے والی کیا بات ہوتی رہے جو بعض اشیاء میں پائی جاتی رہے ہماری زندگی کے ساتھ وہ علاقائی قریبی کو سنسے ہوتے ہیں جن سے حقیقت کا احساس ہوتا ہے۔ اور ان علاقائی میں سب سے قریبی کو کسی چیز میں ہوتی ہیں اور کون سی دوسری چیزیں اول الذکر کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتی ہیں کہ (بہ الفاظ ہیوم) ہم اپنے مزاج سے ان کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

سیدھے سادے طور پر تو ان سوالات کا جواب دیا ہی نہیں جاسکتا۔ فکر انسانی کی کل تاریخ ان کے جواب دینے کی ایک ناتمام کوشش ہے۔ کیونکہ انسان جب سے انسان ہیں اس وقت سے وہ محض انھیں چیزوں کے دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہماری حقیقی اغراض کن چیزوں سے وابستہ ہیں۔ کن چیزوں کو ہم زندہ حقائق کہیں گے اور کن کو نہیں؟ کن علاقائی کو ہم قریبی اور حقیقی کہیں گے؟ تاہم چند نفسیاتی نکات کو واضح کیا جاسکتا ہے۔

کسی قومی تر علاقے کی عدم موجودگی کی صورت میں ہمارے ذہن کا کوئی معمولی علاقہ بھی ایک شے کو حقیقی بنا دینے کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اس کے واسطے ہماری توجہ کے لئے معمولی سا اشارہ بھی کام دے جاتا ہے۔ اس باب کے شروع میں خالی ذہن کے اندر شمع کے داخل ہونے کا جو ذکر کیا گیا تھا اس کی طرف پھر رجوع کر دو۔ ذہن کسی ایسی ہی شے کا منتظر تھا کہ اس پر جست کرے۔ یہ اپنی جست کرتا ہے اور شمع پر یقین آ جاتا ہے۔ لیکن جب شمع دوسری چیزوں کے ساتھ بھی نظر آتی ہے تو اس کو ان کی رقابت کے خطر کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اس حالت میں یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ توجہ کے مختلف امیدواروں میں سے کون اس کو مجبور کرے گا۔ اصولاً جتنا ہم سے ہو سکتا ہے ہم یقین کرتے ہیں۔ اگر ہم سے ہو سکتا تو ہم ہر شے پر یقین کر لیتے۔ جب ہم اشیاء کا استحضار بالکل غیر مربوط طریق پر کرتے ہیں تو ان میں بہت کم تصادم ہوتا ہے اور ان کی جس تعداد پر ہم یقین کر سکتے ہیں وہ بے حد ہوتی ہے۔ ابتدائی قسم کے وحشی کا ذہن ایک جھل ہوتا ہے جس میں ادھام خواب ضعیف الاعتقادات اور حسی اشیاء کی کل

ایک دوسرے کے پہلو پہ پہلو ہوتی ہیں اور ان کو کوئی شے ضبط کے اندر نہیں رکھتی سوائے اس کے کہ توجہ ایک طرح پر مبذول ہوتی ہے یا دوسری طرح پر بچے کا ذہن بھی ایسا ہی ہوتا ہے، صرف جب معروضات مستقل ہو جاتے ہیں اور ان کے علاقے مقرر تو اختلافات و تناقضات محسوس ہوتے ہیں اور ان کا کسی نہ کسی طرح مستقل طور پر تصفیہ ہوتا ہے۔ اصولاً جس کامیابی کے ساتھ ایک ترید شدہ معروض خود کو ہمارے یقین کے اندر باقی رکھتا ہے وہ چند اوصاف کے متناسب ہونی چاہئے جو اس کے اندر ہونے ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک جس کو اکثر لوگ سب سے اول درجے پر رکھیں گے، کیونکہ یہ معروضات حس کی خصوصیت ہے یہ ہے کہ (۱) اس کے اندر توجہ پرستولی ہو جانے یا شعور پر غلبہ پالینے کی قوت ہو۔

(۲) پھر اس کے اندر وضاحت یا حسی تیزی ہونی چاہئے خصوصاً لذت و دلم کے ذیل میں۔

(۳) اس کا توجہ پر ہیجانی اثر ہو، یعنی اس کے اندر فعلی تسویقات کے پیدا کرنے کی قابلیت ہو اور یہ جس قدر جہلی ہو اتنا ہی بہتر ہے۔

(۴) اس کے اندر جذبی و لچبی بہ حیثیت ایک معروض محبت خوف پسندیدگی یا خواہش وغیرہ کے ہونا چاہئے۔

(۵) بعض محبوب اقسام مستقل سے مطابقت ہونی چاہئے مثلاً وحدت سادگی استقلال وغیرہ سے

(۶) اور اسباب سے بے نیاز اور خود اس کے اندر علی اہمیت ہونی چاہئے۔

یہ خصوصیات ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں، استیلا و وضاحت یا جذبی شوق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جو شے روشن و دلچسپ ہوتی ہے وہ لازمی طور پر توجہ کو ہیجان میں لاتی ہے۔ مطابقت فعلی تسویقات اور فکری اشکال دونوں پر صادق آتی ہے۔ علی استقلال اور اہمیت ایک فکری مطالبے کے لئے مناسب ہے وغیرہ لہذا میں صورتی بحث کی کوشش نہ کروں گا۔ صرف سلسلہ و ترشیح کرتا

جاؤں گا۔

بہ حیثیت مجموعی حسی زیادہ واضح و روشن ہوتی ہیں، اور ان کو تعلقات کی نسبت زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ اور جو چیزیں ہر گہری سامنے آتی رہتی ہیں، ان کو ان چیزوں کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھا جاتا ہے جو صرف ایک بار نظر کے سامنے سے گزر جاتی ہیں۔ جن اوصاف کا عالم بیداری میں ادراک ہوتا ہے، وہ ان اوصاف کے مقابلے میں زیادہ حقیقی معلوم ہوتے ہیں، جن کا عالم خواب میں ادراک ہوتا ہے۔ مگر چونکہ اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ مختلف علاقے پیدا کر لیتی ہیں لہذا یہ سادہ اصول کہ واضح و پائیدار حقیقی ہوتے ہیں، اکثر چھپا رہتا ہے۔ ایسی شے جس کا تعقل ہوتا ہے، مکن ہے کہ اس کو ایک خاص حسی شے سے زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے، بشرطیکہ یہ دوسری حسی چیزوں سے جو زیادہ واضح و پائیدار دلچسپ ہوں، بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہو۔ مثلاً مکشاتی ارتعاشات کے تعقل کو طبعیاتی محسوس گرونی کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھتا ہے، کیونکہ یہ حرکت کے ان دوسرے واقعات سے نہایت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے، جن کا اس نے خاص طور پر مطالعہ کیا ہے۔ اسی طرح سے ایک شاذ شے کو مکن ہے کہ ایک پائیدار مستقل شے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کیا جائے، بشرطیکہ اس کا دیگر مستقل چیزوں سے کثرت سے تعلق ہو۔ سائنس کے اندر کہیں کہیں جو قطعی مشاہدات ہوئے ہیں وہ سب اس کی مثالیں ہیں۔ نیز ایک شاذ تجربہ کو بھی اگر یہ زیادہ دلچسپ اور پرہیزمان ہو تو مکن ہے کہ مستقل و پائیدار کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے۔ مثلاً دوربین سے زحل ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اتفاقی انشراحات و لمعات سے ہمارے عادی طریق فکر میں گڑ بڑ واقع ہو جاتی ہے۔

مگر کوئی پادری ہو اے ربط اور نادری خیال ہمارے یقین کی واضح اور پائیدار چیزوں کو خارج نہیں کر سکتا۔ ایک تعقل کے غالب آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا اختتام باضابطہ حسی تجربے کی دنیا میں ہو۔ کثیر الوقوع حسی بہت ہی شاذ اپنی جگہ چھوڑتی ہیں، اور اگر کوئی مشاذ حس ان کو اپنی جگہ سے ہٹا سکتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی زیادہ کثیر الوقوع حس سے ہو۔ سائنس کی تاریخ

نظریہ کے پرزوں (جو اہر اصول رطوبات قوتیں) سے بھری یڑی ہے، جو کبھی بہت ہی مقبول تھا، مگر تحقیق سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تائید میں کوئی حسی واقعہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اور استثنائی منظر ہمارے یقین پر اس وقت تک قابو نہیں پاسکتے، جب تک کہ ہم ان کا تعقل اسی اقسام کے طور پر نہیں کر لیتے، جن کا وجود پہلے سے مسلم تھا۔ سائنس میں تصدیق سے جو کچھ مراد ہوتی ہے، وہ اس سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی کہ کسی معروض تعقل پر اس وقت تک یقین نہیں کیا جائے گا جس کا جلد یا بہ دیر کوئی پائیدار اور جلی معروض حس نہ مل جائے۔

لہذا حسی معروضات یا تو ہمارے حقائق ہوتے ہیں یا ان حقائق کے پرکھنے کا معیار ہوتے ہیں۔ تعقلی اشیاء کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ حسی اثرات دکھائیں اور نہ ان پر یقین نہیں ہوتا۔ اور اثرات و نتائج اگرچہ علتوں کے بے نقاب ہو جانے پر نسبتاً غیر حقیقی معلوم ہونے لگیں (جس طرح گرمی کمزاتی ارتعاشات کی تحقیق کے بعد غیر حقیقی معلوم ہونے لگتی ہے) با این ہمہ یہی وہ چیزیں ہوتی ہیں، جن پر ہمارا علم اسباب مبنی ہوتا ہے۔ یہ متابعت بھی عجیب قسم کی ہے جس میں ظاہر کو اپنے وجود کے لئے باطن کی ضرورت ہوتی ہے اور باطن معلوم ہونے کے لئے ظاہر کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس جب اشیاء اور ان کے ذہن کے اندر مربوط کرنے میں تضادم ایک بار شروع ہو جاتا ہے تو حسی وضاحت اور تیزی نہایت ہی اہم جزو ہوتا ہے، ایسا معروض جس کے اندر بطور خودیہ وضاحت نہ ہو، اور نہ وہ کسی اور شے سے مستعار لے سکتا ہو، اس کو اپنے واضح اور جلی رقیبوں کے مقابلے میں کامیابی کی کوئی توقع نہیں ہوتی، اور نہ یہ ہم میں وہ رد عمل پیدا کر سکتا ہے جس پر یقین مشتمل ہوتا ہے۔ واضح و جلی معروضات کی تمام جزئیات پر تو ہم گویا کہ ایمان لے آتے ہیں۔ اور ہمارا یقین جلی طور پر ان ایسے معروضات کی طرف بھی لوٹتا ہے، جن سے تفکر نے برگشتہ کر دیا تھا۔ دیکھنے کے لائق بات ہے کہ ان اصوات اور بوؤں کا عالم، کمزات و ارتعاشات کے عالم کے مقابلے میں کس قدر کامیابی کے ساتھ ڈٹا ہوا ہے۔ خود طبیعی اگر ہو مگر کی طرح سے دلا گردن ہلا دے تو

عالم جو اس پھر اس کی مطلق حقیقت بن جاتا ہے یہ

یہ امر کہ ایسی چیزیں جو دراصل اس پہچان پیدا کرنے والی قوت سے معرا
تھیں ان میں ایسی چیزوں کے اختلاف سے جن میں یہ قوت ہوتی ہے۔ یہ بات
پیدا ہو جاتی ہے کہ یہ ہمارے یقین کو اس طرح سے مجبور کرتی رہتی ہیں کہ گویا خود
ان کے اندر یہ بات جو یہ ایک اہم نفسیاتی واقعہ ہے جس کو ہیوم کے زمانے سے
کبھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔

وہ لکھتا ہے "اولین تغزل کی وضاحت خود کو علاقے پر پھیلادیتی ہے اور
اس کا ایصال گویا نالیوں اور نلیکیوں کے ذریعے سے ہر اس تصور تک ہوتا ہے جو
اس کے ساتھ کسی طرح کا تعلق رکھتا ہے ضعیف الاعتقاد لوگ اولیاء اللہ اور

لہ۔ جس طرح سے رتب تعلقات کے مقابلے میں حسیں جی ہوتی ہیں اور جن سے اس
اعتبار سے کہ کبھی حسیں ہم کو خود محسوس ہوتی ہیں یا دوسروں کے میدان سے ہم کو ان کا علم
ہوتا ہے کبھی ایک راج ہوتا ہے اور کبھی دوسرا اس کی نہایت ہی دلچسپ مثال اس
حالت سے ملتی ہے جو موجودہ زمانے میں روحی مظاہر کے عام یقین کی ہے۔ جس کے بغیر
مادی اشیائیں کسی دیگرہ کے حرکت کرنے کے بہت سے بیانات پائے جاتے ہیں جو بعض
خاص افراد کی موجودگی میں ہوتی ہیں جن کو خاص حقوق حاصل ہیں اور جن کو واسطے کہتے
ہیں۔ اس قسم کی حرکات ہمارے تمام حافضوں اور کل مسلمہ علم طبیعی کے خلاف ہوتی ہیں۔ ان
لئے جن لوگوں نے یہ نہیں دیکھی ہیں وہ ان بیانات کو یا تو فوراً قطعاً جھوٹ کہہ دیتے
ہیں یا ان کو جو اس کے دعوے قرار دیتے ہیں جو یا تو فریب سے پیدا ہوتے ہیں یا وہم سے۔
لیکن جس شخص نے اس قسم کے مظاہر کو فی الواقع ایسی حالت میں دیکھا جس سے وہ بالکل
مطمئن ہے تو وہ ہر حالت میں اپنے حسی تجربے پر اٹھارہ گا، اگرچہ اس سے حکمت کی کل
تاریخ ہی کیوں نہ بکھر جائے۔ ایسا شخص بلاشبہ کمزور قسم کا انسان ہوگا جو کسی لغو دہل
تقسیم کی وجہ سے ایک قطعی دقتی بصری تجربے سے انکار کر دے۔ یہ امر یقینی ہے کہ ایک آدمی
اس ضد پر قائم رہنے سے غلطی بھی کر سکتا ہے لیکن جس جذبے سے وہ متاثر ہو کر اس ضد
میں مبتلا ہوتا ہے وہ ایسا ہے جس پر حکمت کی حیات و صحت کا مدار ہوتا ہے۔

مقدس لوگوں کی یادگاروں کو نہایت شوق کے ساتھ رکھتے ہیں، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کو اپنی عقیدت میں جوش پیدا کرنے کے لئے اور ان قابل تقلید مستیوں کا زیادہ قوی تعقل پیدا کرنے کے لئے نمونوں اور تمثالوں کی تلاش ہوتی ہے۔۔۔ اب ظاہر ہے کہ ایک عقیدت مند کو جب بہترین یادگار حاصل ہو سکتی ہے تو وہ ولی اللہ کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی شے ہو سکتی۔ اور اگر اس کے کپڑوں اور اس کے گھر کے ساز و سامان پر کبھی اس لحاظ سے نظر کی جائے گی تو اس بنا پر کی جائے گی کہ یہ کبھی اس کے قبضہ و تصرف میں تھے، اور وہ ان کو حرکت دیتا اور ان سے کام لیتا تھا۔ اس اعتبار سے یہ۔۔۔۔۔ اس سے نسبتاً ایک مختصر سلسلہ واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، جتنے کہ وہ رکھتے ہیں جن کے ذریعے سے ہم کو اس کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس منظر سے یہ بات قطعاً ثابت ہو جاتی ہے کہ ایک موجودہ ارتسام جس کے اندر کوئی نسبت تعلیل ہو، میرے تصور کو واضح درویش کر سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر اس سے تعریف مذکورہ کے مطابق یقین تسلیم وجود میں آسکتے ہیں۔ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے یہاں یہ بات مشہور ہے کہ جو لوگ مکہ مکرمہ یا بیت المقدس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا ایمان بہت پختہ ہو جاتا ہے، اور وہ ان لوگوں کے مقابلے میں جو ان زیارات سے مشرف نہیں ہوتے، بکے دیندار ہوتے ہیں۔ ایسا شخص جس کا حافظہ بحیرہ احمر صحرا اور یروشلم اور گلیل کی دافع شمال رکھتا ہو، اس کو ان معجزوں سے کبھی انکار نہیں ہو سکتا، جن کو موسیٰ علیہ السلام نے بیان کیا ہے، اور جن کو علمائے یہود بیان کرتے ہیں۔ ان مقامات کا واضح و جلی تصور آسانی کے ساتھ ان واقعات پر سے گزر جاتا ہے، جو ان سے مقارنت کی بنا پر تعلق رکھتے ہیں، اور تعقل کی وضاحت کو بڑھا کر یہ یقین کو زیادہ کر دیتے ہیں۔ ان دریاؤں اور رکھیتوں کی یاد وہی اثر رکھتی ہے، جو کہ نیا استدلال رکھتا ہے۔۔۔۔۔ ان کیتھولک مذہب کی رسوم کو بھی اسی قسم کی مثالیں خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس عجیب و غریب ضعیف الاعتقاد میں جو شخص مبتلا ہوتا ہے، جب اس کو ان لغویات کے متعلق ملامت کی جاتی ہے، تو وہ یہ کہتا ہے کہ مجھے خارجی حرکات و اعمال کے عمدہ نتائج محسوس ہوتے ہیں، اور اس سے میرا جوش عقیدت

بڑھ جاتا ہے جو اگر بعیدی اور غیر مادی چیزوں کی جانب ملتفت رکھا جاتا تھا تو کم ہو جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم ان چیزوں کا جن پر کہ ہمارا ایمان ہوتا ہے، باہر کے حسی نمونوں اور مثالوں میں پر تو ڈال لیتے ہیں اور ان نمونوں کی فوری موجودگی کے ساتھ ان کو زیادہ موجود کر لیتے ہیں جو محض ذہنی نظر اور فکر سے ممکن نہیں ہوتا۔

ہیوم نے جو مثالیں دی ہیں، وہ ذرا ادنیٰ قسم کی ہیں اور جن چیزوں کا مربوط حسی مردعات ہم کو یقین دلا دیتے ہیں، وہ ان کو غیر حقیقی فرض کرتا ہے۔ مگر اس بنا پر یہ اور بھی ظاہر ہو گا، کیونکہ یہ ان کے نفسی اثر کا واقعہ ہو گا۔ کون ہے جو مردہ یا دور افتادہ دولت کی یاد کو اس وقت سب سے زیادہ محسوس نہیں کرتا، جب کوئی اس کی تصویر یا اس کا خط یا کپڑا یا اور کوئی ایسی مادی چیز مل جاتی ہے جو اس کو یاد دلاتی ہے۔ اس وقت اس کا کل تصور واضح و جلی ہو جاتا ہے اور وہ ہم سے اس طرح ہم کلام ہوتا ہے اور اس طرح سے ہم کو جنبش دے دیتا ہے جو دیگر اوقات میں کبھی نہیں ہوتا۔ بچوں کے ذہن میں خیالی باتیں اور حقائق پہلو پہلو رہتے ہیں۔ مگر ان کی خیالی باتیں کتنی ہی واضح و جلی کیوں نہ ہوں، بہر حال ان کو اختلاف حقیقت سے مدد ملتی ہے۔ تمثیلی بچہ اپنی خیالی چیزوں کو کسی گڑ یا یا دوسری مادی شے کے مطابق کر لیتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سے یقین اور قوی ہو جاتا ہے اگرچہ یہ اس شے سے بہت ہی کم مشابہ ہو جس کے بجائے اس کو خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں پر ایک ایسی شے بہت کام دیتی ہے جو اپنے ذاتی اوصاف کی وجہ سے بہت ہی دلچسپ ہوتی ہے۔ سب سے مفید گڑ یا وہ لکڑی تھی جو میں نے ایک چھوٹی لڑکی کے ہاتھ میں دیکھی تھی۔ وہ اس کو گود میں لیتی دودھ پلاتی اور تھپکی دے کر دن بھر سلاتی تھی اور زندگی کا کوئی ایسا جزو نہ تھا جو یہ لکڑی انجام نہ دیتی ہو۔ مسٹر ٹیلر کہتے ہیں۔

”ایک تمثیلی دماغ کا بچہ ایک کتے سے گھوڑے کا کام یا ایک سپاہی سے ایک گڈرے کا کام لے لے گا، یہاں تک کہ خارجی مشابہت تقریباً محو ہو جائے گی۔“

لکڑی کے ایک ٹکڑے کو زمین پر وہ کھینچتا پھرے گا اور اس کو سمندر پر چلتا ہوا جہاز کہہ ڈالے گا یا گاڑی جو سڑک پر دوڑی چلی جا رہی ہے۔ یہاں پر لکڑی کے ٹکڑے اور گاڑی اور جہاز کے مابین مشابہت اس میں شک نہیں کہ بہت کم ہے۔ مگر یہ ایک شے ہوتی ہے جس کو حرکت دی جاسکتی ہے اور یہ بچے کے لئے ظاہر ہے کہ امداد کا موجب ہے جس سے وہ اپنے تصورات کو ترتیب و ترقی دے سکتا ہے۔ یہ کس قدر مفید تھی اس کا پتہ اس طرح سے چل سکتا ہے کہ بچے سے اس کو لے لیا جائے اور اس کو کھیلنے کے لئے کوئی چیز نہ دی جائے۔ جب فوراً اس بڑھتا ہے تو زیادہ تعلیم یافتہ لوگوں میں اس ذہنی عمل کا جو بچے کے اندر لکڑی کے سپاہیوں اور گھوڑوں سے کھیلنے وقت ہوتا ہے (اگرچہ کبھی مٹا نہیں) یہ زیادہ پیچیدہ مظاہر میں چلتا ہے۔ شاید بعد کی زندگی میں اس اثر کے جو بچہ پر گڑیا سے ہوتا ہے بات تصویر افسانے سے زیادہ اور کوئی شے مشابہ نہیں ہو سکتی۔ یہاں پر خارجی مشابہت بہت ہی ناقص ہوتی ہیں۔ لیکن منظر کو عمدہ تصویر کس قدر حقیقت کا لباس پہنا دیتی ہے۔۔۔۔۔ مسٹر بیک ہاؤس نے ایک روز وان ڈی لینڈ میں ایک عورت کو دیکھا کہ وہ چند پتھروں کو جو چھٹے بیضا دی اور تقریباً دو انچ چوڑے تھے اور جن پر سفید و سرخ دھاریاں تھیں ترتیب دے رہی ہے۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ اس نے اپنے غیر موجود دوستوں کی نشانیاں قائم کی ہیں اور ان میں جو سب سے بڑا تھا وہ جزیرہ فلنڈرس کی ایک موٹی عورت کا نشان تھا جو مادربراؤن کے نام سے مشہور تھی۔ اس قسم کے رواجات بد قسمت نسلیوں ہی کے یہاں نہیں بلکہ ان سے بہت زیادہ بلند مرتبہ نسلوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے بعض قبائل میں جس عورت کا بچہ مر جاتا ہے تو وہ اس کے گہوارے میں اس کی یاد تازہ رکھنے کے لئے تقریباً سال بھر تک سیاہ پر رکھتی ہے۔ اور اس کو اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ جب وہ کہیں ٹھہرتی ہے تو وہ اس گہوارے کو نیچے رکھ دیتی ہے اور اپنا کام کرتی جاتی ہے اور اس سے باتیں کرتی رہتی ہے بالکل اس طرح سے کہ بچہ زندہ پالنے کے اندر ہے۔ یہ تو مثال ہے۔ مگر اس طریقہ میں ایک

بھدی گڑیا کو بچے کی یادگار کے طور پر رکھا جاتا ہے بیٹھن نے پیروں وہاں کی عورتوں کو دیکھا ہے کہ جب ان کا بچہ مر جاتا ہے تو اس کی یاد میں ایک لکڑی کی گڑیا کر پر لئے پھرتی ہیں

ہم میں سے اکثر لوگوں کو مرحوم عزیزوں کے فوٹو بہت عزیز ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کے مشابہ ضرور ہوتے ہیں، مگر محض یہ واقعہ کہ یاد دلانے والی شے کی محض مادیت تقریباً اتنی ہی اہم ہوتی ہے جتنی کہ سیاہ تصویریں جس میں جسم کے فقط حدود اور خطوط ہوتے ہیں جو سو برس پہلے کی خاندانی یادگاروں میں ملتے ہیں۔ اور جن میں سے ایک کے متعلق فتنے اپنی منسوبہ کو یہ لکھ سکتا تھا، اس میں تمہارا رنگ نہیں جھلکتا، آنکھیں کہاں دیتی ہیں اور نہ تمہارے حسین خد و خال نمایاں ہوتے ہیں جو جنت نگاہ ہیں۔ بائیں ہمدہ اس کی اسی طرح سے پرستش کئے چلے جاؤ۔ یہ رائے جس کو اکثر اس شد و مد کے ساتھ رکھتے ہیں کہ زبان فکر کے لئے لازمی ہے، اس کے اندر اس قدر حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ہماری کل داخلی مثالیں بے طرح کسی حسی شے سے لگاؤ رکھتی ہیں اور اس طرح سے جسم و حیات حاصل کرتی ہیں۔ الفاظ اس غرض کو پورا کرتے ہیں، اشارات اس غرض کو پورا کرتے ہیں، پتھر اس غرض کو پورا کرتا ہے، تنکے اس کو پورا کرتے ہیں، چاک کے نشان اس کو پورا کرتے ہیں، ہر شے کام دہی جاتی ہے۔ جو ہنی ان چیزوں میں سے کوئی ایک کسی تصور کے بجائے ہوتی ہے تو یہ تصور زیادہ حقیقی معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض اشخاص جن میں کتاب ہذا کا مصنف بھی شامل ہے، تختہ سیاہ کے بغیر کچھ نہیں دے سکتے۔ مجرد تعلقات کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کو حروف مرعوں یا دائروں کی شکل میں پیش کریں، اور ان کے تعلقات کو خطوط سے سمجھائیں۔ یہ تمام علامات خواہ زبانی ہوں یا خطی یا شمسی ان کے اور بھی فوائد ہیں۔ کیونکہ یہ فکر کو مختصر اور اصطلاحات کو تھین کر دیتی ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ان کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ یقین کرنے والے

رد عمل کو متہج کر دیتے ہیں، اور ان سے تصورات کو ایک زیادہ پائیدار حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم کو کوئی کا قصہ سنایا جاتا ہے اور پھر وہ چا تو بھی دکھا دیا جاتا ہے جس سے قتل کا ارتکاب ہوا تھا یا وہ انگوٹھی دکھا دی جاتی ہے جس کے متعلق غیب و ان کے یہ بتایا تھا کہ کہاں چھپی ہوئی ہے تو کل معاملہ افسانے کے عالم سے نکل کر اور زمین پر آ جاتا ہے اسی طرح سے یہاں بھی اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کہانی سننے کے لئے اینٹیشن موجود ہیں تو ہم کو اس پر زیادہ یقین ہو جاتا ہے۔

اس قدر توحسوں کی امتیازی حیثیت کے متعلق ذکر کر دیا گیا ہے لیکن خود حسوں کے اندر بھی سب کو یکساں طور پر تحقیق خیال نہیں کیا جاتا۔ ان میں جو سب سے زیادہ عملی ہوتی ہیں جو سب سے زیادہ مستقل و پائیدار ہوتی ہیں جن کا سب سے زیادہ جمالیاتی اعتبار سے فہم ہوتا ہے ان کو جم غفیر میں سے انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ اور ان پر سب سے زیادہ یقین ہوتا ہے باقی ان کے علامات و اشارات جو کر رہ جاتی ہیں۔ اس واقعے کی طرف گزشتہ ابواب میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک شے کا حقیقی و اصلی رنگ وہ لونی اس ہوتی ہے جو اس سے اس وقت ہوتی ہے جب بھارت کے لئے بہترین حالات ہوتے ہیں۔ یہی اس کے حقیقی قد و قامت اور شکل و صورت وغیرہ کے متعلق ہوتا ہے۔ یہ محض بصری حسیں ہیں جن کو ہزاروں دوسری حسوں میں سے اس لئے انتخاب کر لیا جاتا ہے کہ ان کے اندر جمالیاتی خصوصیات ہوتی ہیں جو ہماری سہولت یا خوشی کا باعث ہوتی ہیں۔ میں جو کچھ اس کے متعلق پہلے لکھ چکا ہوں اس کا اعادہ نہ کروں گا۔ بلکہ لمسی اور عضلی حسوں کی بحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، کیونکہ ان کے ذریعے سے ہم کو اولین اوصاف کا پتہ چلتا ہے جو ان سے زیادہ حقیقی ہوتے ہیں جو آنکھ کان ناک سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح سے ہم متاز و نمایاں طور پر لمسی اوصاف کو حقیقی کیوں خیال کرتے ہیں۔ ذیل میں ہمارے محرک کے لئے کچھ زیادہ تلاش کی ضرورت نہیں ہے۔ لمسی اوصاف میں سب سے کم تغیر ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ ہم کو ہوتے ہیں تو ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ پہلے ہو چکے تھے۔ دیگر اوصاف میں اسے ہمارے اضافی وضع مقام کے تغیر سے بے حد تغیر ہوتا ہے اور اس سے بھی زیادہ قطعی طور

یہ ہے کہ لمسی اوصاف و خواص کا ہماری عافیت و عدم عافیت سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خیر سے ہم کو اسی وقت ضرر پہنچتا ہے جب یہ ہمارے جسم سے براہ راست لمس کرتا ہے۔ نہ ہر ہم پر اسی وقت اثر کرتا ہے جب ہم اس کو اپنے منہ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور انہی شے سے ہم صرف اس وقت کام لے سکتے ہیں جب یہ بلا واسطہ ہمارے عضلات کے قبضے میں ہوتی ہے۔ لہذا اشیا کا ہم سے صرف قابل لمس ہونے کے اعتبار سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ اور دیگر جو اس کے جہاں تک عملی فائدے کا تعلق ہے وہ ہم کو صرف اس سے مطلع کر دیتے ہیں کہ کن لمسی حسوں کی توقع رکھیں بقول برکلی یہ انتظاری لمس کے آلات ہوتے ہیں۔

حسوں میں جو سب سے زیادہ یقین کو مجبور کرتی ہیں وہ ہوتی ہیں جو لذت یا الم کا باعث ہوتی ہیں۔ لاک کسی شے کی حقیقت کا اصلی انسانی معیار یہ مقرر کرتا ہے کہ اس میں لذت یا الم کا باعث ہونے کی خصوصیت ہو (خیالی متبع برکلی سے) اس تصور پر بحث کرتے ہوئے کہ ممکن ہے ہمارے کل اور اکات محض خواب ہی ہوں وہ کہتا ہے۔

”مہربانی کر کے وہ یہ خواب دیکھیں کہ میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں..... کہ مجھے یقین ہے کہ وہ اس کو تسلیم کریں گے کہ یہ خواب دیکھتے ہیں کہ وہ آگ میں ہیں، اور ان کے واقعی آگ کے اندر ہونے میں ایک ظاہر فرق ہے۔ لیکن اگر انھوں نے اس درجے اور تباہی ہونے کا تہیہ کر لیا ہے کہ جس بات کو میں فی الواقع آگ کے اندر ہونا کہتا ہوں، وہ خواب کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ کہ ہم کو اس سے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتی کہ آگ جیسی کوئی شے ہم سے خارج میں موجود ہے تو میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں کہ بعض اشیا کے عمل کرنے سے لذت یا الم (یا کسی قسم کا جذبہ) یقیناً ہوتے ہیں جن کے وجود کا ہم کو ادراک ہوتا ہے یا جن کے وجود کے متعلق ہم خواب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اپنے حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے اور یہ یقین اتنا ہی بڑا ہوتا ہے جتنی کہ ہماری حسرت یا مصیبت ہوتی ہے جن کے علاوہ ہم کو معلوم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

لہ۔ ایسے کتاب باب فقرہ ۱۴ دوسری جگہ وہ لکھتا ہے کہ ”وہ شخص جو ایک شمع کو جلتے ہوئے دیکھتا ہے

جذبہ یا فعلی تحریک کا عمل یقین پر

جذبہ پیدا کرنے ہم کو ہلانے متحرک کرنے یا آمادہ عمل کرنے کی کیفیت کا اشیاء کی حقیقت سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ ان کے لذت یا الم کے باعث ہونے کی کیفیت کا ہے۔ باب ۱ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ غالباً ہمارے جذبات کی کیفیت کا تعلق ان جسمانی حسوں سے ہے جو ان کے ساتھ ہوتی ہیں۔ لہذا ہم میں جو یہ رجحان ہوتا ہے کہ ہم ان چیزوں پر زیادہ یقین کرتے ہیں جو جذبہ اعتبار سے ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہیں، اس کی کسی نئے اصول پسند کو فرض کئے بغیر تو جیسے ہو جاتی ہے۔ عام طور پر جس قدر زیادہ معروض تعقل ہمیں ہیجان پیدا کرتا ہے، اسی قدر حقیقت اس کے اندر ہوتی ہے۔ ایک ہی شے مختلف اوقات میں مختلف درجے کا ہیجان پیدا کرتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی حقائق بعض اوقات ہمس کو بعض کی نسبت زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں بچانچہ بیدار کہتا ہے۔

بقیہ ماشیہ منوگنڈشتہ۔ اور اس کے شعلے کی قوت کا اپنی انگلی اس کے اندر رکھ کر تجربہ کرتا ہے، اس کو اس کے متعلق کوئی شک نہ ہو گا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جو اس سے خارج میں موجود ہے جو اس کو نقصان پہنچاتی ہے اور اس کو سخت تکلیف میں ڈالتی ہے۔ اور اگر ہمارے خواب دیکھنے والے صاحب اپنے ہاتھ کو دیکھتی ہوئی شیشے کی بھٹی میں ہاتھ ڈال کر یہ آزمائش کہ آیا یہ دہکتی ہوئی بھٹی ہے یا ایک ادھنگے ہوئے شخص کے تخیل کا محض آدارہ مثل ہے، تو شاید اپنی خواہش سے زیادہ یقین کی حالت میں بیدار ہو جائیں گے، یعنی ان کو محض مثل سے کچھ زیادہ ہو گا۔ پس شہادت ہماری خواہش کے مطابق ہے۔ یعنی یہ اس قدر یقینی ہے جس قدر کہ ہماری لذت یا الم یعنی مسرت اور مصیبت، جس کے علاوہ نہ تو ہمیں کسی علم سے بحث ہے اور نہ کسی وجود سے۔ اپنے سے خارج میں اس قسم کی اشیاء کے موجود ہونے کا یقین ہمارے لئے کافی ہے اور ہم ان سے خیر حاصل کر سکتے ہیں اور ان کے شر سے بچ سکتے ہیں اور ان سے واقف ہونے کی یہی اصلی غرض ہے۔ (ایضاً کتابک بابلک فقرہ ۸۔)

زندگی کے ایک گھنٹے اور دوسرے گھنٹے میں بہ اعتبار اقتدار اور بعد کے اثرات کے فرق ہوتا ہے۔ ہم کو یقین لمحوں میں آتا ہے۔۔۔۔۔ بایں ہمہ ان مختصر لمحوں میں ایسا عمق ہوتا ہے جو ہم کو اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان سے اور تجربا سے کی نسبت زیادہ حقیقت منسوب کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ عمق وحدتی علائق کے وسیع تر نظاموں کی بصیرت کے متعلق ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ کثرت سے جذبی ہیجان ہوتا ہے مثلاً ایک ادنیٰ امثال لو۔ ایک شخص کو بھوت پریت کے متعلق دن میں یقین نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ آدھی رات کو کہیں تنہا ہوتا ہے، تو ذرا دیر کے متعلق اس کو ان کے متعلق یقین آ جاتا ہے۔ کسی پر اسرار آواز یا شکل کو دیکھ کر وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ خون خشک ہو گیا ہے۔ اس کا دل زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور اس کے پاؤں کو کوئی قوت بھاگ جانے پر مجبور کرتی ہے۔ جب ہم بھر بھرے پتھر پر سے گزرتے ہیں تو گرنے کے خیال سے خوف کا کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کے متعلق حقیقت کا کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا، اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم گرنے پڑیں گے۔ لیکن ایک کہڈ کے کنارے پر گر جانے کا امکان ہم میں ایک تکلیف دہ جذبہ پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے ہم کو آخرا لڈ کر کی فوری حقیقت پر یقین آ جاتا ہے جو ہم کو آگے بڑھنے کے بالکل ناقابل کر دیتا ہے۔

اس امر کا سب سے بڑا ثبوت کہ انسان مستقل مزاج ہے، اس کی یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ جذبی طور پر ہیجان اور تصور کی موجودگی میں یقین کو ذرا دیر کے لئے نظر انداز کر دیتا ہے۔ یہ قوت تعلیم کا سب سے بلند پتہ ہوتی ہے۔ غیر تربیت یافتہ اذہان میں یہ قوت مفقود ہوتی ہے۔ عام انسان میں ہر ہیجان پیدا کرنے والے تصور پر یقین ہوتا ہے جو شس کے ساتھ تعقل کرنے کے معنی اس کے اثبات ہی کرنے کے ہیں۔ چنانچہ بیچ باٹ کہتا ہے۔

دو خلیفہ عمر نے اسکندر یہ کاتب خانہ یہ کہہ کر جلا دیا، کہ تمام وہ کتابیں جن میں ایسی باتیں ہوتی ہیں جو قرآن حکیم میں نہیں ہیں، خطرناک ہوتی ہیں، اور جن کتابوں میں وہ باتیں ہیں جو قرآن حکیم کے اندر موجود ہیں وہ بیکار ہیں۔

غالباً کسی کو کسی بات کے متعلق اس قدر وثائق یقین نہ ہوا ہو گا جتنا کہ عمر کو اس کے متعلق تھا۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ اس سے پہلے کوئی استدلال ذہن میں رہا ہو۔ ان کو محمد معظم اور قرآن اور قرآن کے کافی ہونے پر جو یقین تھا غالباً وہ ان کے ذہن میں از خود جذبے کے بخجوں کے ذریعے سے محسوس ہوا ہو گا۔ ممکن ہے کہ کہیں کہیں استدلال کے بھی آثار ہوں۔ لیکن ان آثار استدلال سے جذبے کی شدت و قوت کی تائید نہیں ہوتی۔ اس سے بھی کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان استدلالی آثار نے اس کو پیدا کیا، اور انھوں نے اس کو معاف تو مشکل ہی سے کیا ہو گا۔ غالباً اگر موضوع کا امتحان کیا جائے تو یقین واثق انسان کے شدید ترین جذبات میں سے ہوتا ہے۔ اور اس کی جسمانی حالت سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح اسکاٹ نے خوب کہا ہے کہ وحی و الہام کے نزول کے وقت بنی کی کیا کیفیت ہوتی ہے۔

آخر کار یہ قاطع جواب آیا

جو دھکے ہوئے شعلوں کے حروف میں تھا

جو الفاظ کے ذریعے سے ادا نہ ہوا تھا اور نہ کاغذ پر رخن تھا۔

بلکہ میری روح پر داغ کر کے ثبت ہو گیا تھا۔ ایسی صورت میں دماغ کے اندر ایک آتش سیال محسوس ہوتی ہے۔ لوگوں نے ایسی شدید حالتوں میں تاریخ بدل دی ہے، لاکھوں کے عقیدے کو بہتر یا بدتر بنا دیا ہے، ملکوں اور صدیوں کو تباہ کر دیا ہے، یا تباہی سے بچا لیا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ یہ شدت صداقت کی علامت بھی ہو۔ کیونکہ یہ ان مسائل میں سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے، جن میں لوگوں کو ایک دوسرے سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ جان ناکس نے اس کو اپنی مذہب کی تصدیق کی مخالفت میں محسوس کیا، انیسٹس لائیسلا نے پراسٹنٹ مذہب کی مخالفت میں محسوس کیا، اور دونوں نے غالباً اتنا ہی محسوس کیا جتنا محسوس کرنا ممکن ہے۔“

یقین کی وجہ اس میں شک نہیں کہ وہ جسمانی ہیجان ہوتا ہے جو ہیجان پیدا کرنے والا تصور برپا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس شے کو میں اس انداز اور شدت سے محسوس کرتا ہوں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ ہمارے تمام مذاہب اور فوق العادہ یقین اس قسم کے ہوتے ہیں۔ بقائے روح کی سب سے زیادہ یقینی دلیل یہ ہے کہ ہمارے دل محبوب عزیزوں کی محبت سے لبریز ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہم خدا پر اس لئے یقین رکھتے ہیں کہ انکار ربوبیت سے ہمارا دل بیٹھ جاتا ہے۔ یہی حال ہماری سیاسی اور مالی امیدوں اور اندیشوں کا ہے اور ان چیزوں اور شخصوں کے متعلق ہوتا ہے جن سے ہم خوف کرتے یا جن کی ہم خواہش کرتے ہیں۔ ایک بقال بے تہادت و استدلال خارجی پالیسی کے متعلق ایک مکمل ملک رکھتا ہے، ایک فوجی خاتون فرانس کے کسی قصبے کی رہنے والی لڑکی یہ یقین رکھتی ہے کہ پیرس فتح نہیں ہو سکتا یا یہ کہ ہمارا ایک نہایت ملعون شخص ہے۔ عشاءے ربانی کی نسبت ایک کامل نظریہ رکھتی ہے۔ اور سب کی وجہ یہ ہے کہ یا تو انھوں نے ان چیزوں کا عقل کسی وقت جوش کے ساتھ کیا ہے، یا ان کا انھوں نے کسی ایسی شے کے ساتھ اختلاف کیا ہے جس کے ساتھ ان کے جذبات وابستہ ہو چکے تھے۔

ایم ریٹوئے اس یقین کو جو جذبے سے وابستہ ہونے کی وجہ ایک شے کے متعلق ہوتا ہے، ذہنی دوران کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور امور میں شک یا بے یقینی ہو سکتی ہے۔ مگر جس شے کے ساتھ جذبہ وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ اور سب کی طرف سے ہمارے کانوں کو بہرا بنا دیتی ہے، اور ہم اس کا بغیر کسی جھجک کے اثبات کرتے ہیں۔ اس قسم کے معروض دیوانگی کے دھوکے ہوتے ہیں جن سے مجنون کبھی کسی وقت عہدہ برآ ہو جاتا ہے، مگر جو بار بار ہوتے ہیں، اور اس کو مجبور و لاچار کر دیتے ہیں۔ صوفیانہ کشف و الہامات کی بھی اکثر یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اسے خصوصاً وہ اچانک یقین ہوتے ہیں جو عوام کو گرما دیتے ہیں، جب ان میں دیوانہ وار عمل کرنے کی تسویق پیدا ہو جاتی ہے۔ عمل زیر بحث کچھ بھی ہو، خواہ ایک نبی کی سنگ ساری ہو یا فلاح کا خیر مقدم ہو، یا

ساحرہ کا جانا ہو، یا کسی بدعتی یا یہودی کا گرفتار کرنا ہو، یا کسی از دست گذشتہ امید کا تازہ کرنا ہو، یا دشمن کے سامنے سے بھاگ جانا ہو، بہر حال یہ واقعے کہ کسی شے کے یقین کر لینے سے وہ عمل بڑے زور و شور سے ہو جاتا ہے، اس یقین کے پیدا ہو جانے کا کافی سبب ہوتا ہے۔

سحر اور ابتدائی طب کی کل تاریخ اس حقیقت کی شہادت دیتی ہے کہ کس طرح کوئی خیال فوراً یقین کی صورت میں بدل جاتا ہے، جو بھی اس کے ساتھ جذبی کیفیت ہم آہنگ ہو جائے۔ بیماری کا سبب کیا ہے؟ جب کوئی چشمی کسی شے کی علت دریافت کرتا ہے تو اس کا فحشا یہ ہوتا ہے کہ اس کا الزام کس کے سر ہے۔ نظری استفہام کا آغاز عملی زندگی کے مطالبات سے ہوتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی شخص کسی جادوگر کو اس کا باعث قرار دے، کسی جادو کا پتہ دے جس کی بنا پر یہ ہوا ہے تو پھر کسی مزید شہادت کی ضرورت نہیں رہتی۔ مجرم کی ذمہ داری کے علاوہ شہادت کی ضرورت ہوتی، ہمارے ہاتھ پاؤں اور احشائے اس کی گواہی دیتے ہیں۔ علم معالجہ میں بھی انسان کی ضعیف الاعتقادی، اسی قسم کے نفسیاتی اسباب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر کوئی شے ناقابل برداشت ہوتی ہے (خصوصاً عورت کے قلب کے لئے) تو وہ یہ ہے کہ کوئی عزیز بیمار ہو یا اس کو کسی قسم کا درد ہو، اور اس وقت کچھ نہ کیا جائے۔

۱۔ ہزاروں میں سے ایک مثال دی جاتی ہے۔

ریڈ انکوائری بات ص ۹ ”مجھے یاد ہے کہ بہت سے برس گذرے ایک سفیدیل ملک میں لایا گیا تھا۔ یہ اس قدر غلیظ الجثہ تھا کہ میلوں سے لوگ اس کو دیکھنے کے لئے آئے۔ اس کے چند ماہ بعد ولادت کے سلسلے میں عورتیں بہت فحشا ہوئیں۔ رو غیر معمولی واقعے بیکے بعد دیگرے ہوئے تھے اس لیے ان کے تعلق کا شبہ ہوا، اور دیہات کے لوگوں میں عام طرد پر یہ خیال پھیل گیا کہ عورتوں کی اموات کا باعث سفیدیل ہے۔

ایچ ایم ایٹنلی اپنی کتاب ”ہرودی ڈارک کائناتی نیٹ“ حصہ ۲ صفحہ ۳۳ میں لکھتے ہیں

ایسی حالت میں کچھ بھی کیا جائے وہ سکون کا باعث ہو گا۔ اسی وجہ سے جو علاج بھی تجویز کیا جائے، بارود پچھگا۔ سی کا حکم رکھتا ہے۔ ذہن اس اشیاء پر عمل کے لئے گویا جست کرتا ہے اور اس دوا کو منگاتا ہے اور کم از کم ایک دن کے لئے یہ سمجھتا ہے کہ خطرہ گزر گیا ہے۔ اس طرح الزام خوف اسید سب سے بڑے یقین پیدا کرنے والے جذبے ہوتے ہیں اور مستقبل حال و ماضی تینوں کو حاوی ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مودا میں میرے قیام کو تین دن ہوئے تھے اور مجھے وہاں کے لوگوں میں ان کی دوستانہ روش کے لحاظ سے اطمینان محسوس ہونے لگا تھا کہ میں نے اپنی یادداشت میں ملکی الفاظ کا ذخیرہ بڑھانے کے لئے جو پہلے سے بھی کافی وسیع تھا، اشیاء کے نام لکھنے شروع کئے۔ میں چند منٹ ہی اس کام میں مصروف رہا تھا کہ میں نے وہاں کے ان لوگوں میں جو میرے گرد پیش جمع تھے، ایک عجیب ہل چل محسوس کی، اور وہ فوراً ہی بھاگ گئے۔ تھوڑی دیر میں ہم نے سطح مرتفع میں جنگی شور سنے۔ یہ دو گھنٹے کے بعد سپاہیوں کی ایک لمبی قطار سطح مرتفع سے اتارتی اور ہمارے خیوں کی طرف آتی ہوئی دکھادی۔ وہ تقریباً پانچ سو یا چھ سو ہوں گے۔ ہم نے سوائے اس کے کوئی خاص تیاری نہ کی تھی کہ اگر لڑائی فی الواقع شروع ہو جائے تو کچھ مداخلت کی جاسکے۔ مگر میں نے ان میں بعض گہرے دوست پیدا کر لئے تھے اور مجھے کامل یقین تھا کہ میں لڑائی کی فوجت نہ آنے دوں گا۔ جب وہ تقریباً سو گز کے فاصلے پر جمع ہو گئے تو صفائی اور میں ان کی طرف چلے اور آدھی دوڑ جا کر بیٹھ گئے تقریباً آدھے درجن مودا کے لوگ ان کی طرف آئے اور گفتگو شروع ہوئی۔

میں نے پوچھا ”میرے دوستو! کیا معاملہ ہے؟ تم اپنے ہاتھوں میں بندوقیں لئے اتنی تعداد میں کیوں آئے جیسے لڑنے کے لئے آتے ہیں، لڑنے کے لئے ہم سے لڑنے کے لئے جو تمہارے دوست ہیں، چھی یقیناً کوئی بہت بڑی غلط فہمی ہوئی ہے۔“

ان میں سے ایک نے جواب دیا کہ منڈلے ہمارے آدمیوں تمہیں کل کاغذ پر کچھ نشانات بناتے ہوئے دیکھا تھا۔ یہ بہت بڑا ہے۔ ہمارا ملک برباد ہو جائے گا۔ ہماری بکریاں مرجائیں گی، ہمارے کیلے سڑھاٹینگے، اور ہماری عورتیں سوکھ جائیں گی، ہم نے

یہ باتیں ان عنوانات کی مثال ہیں جو صفحہ ۲۹۲ پر بیان کئے گئے تھے۔
استحصاری معروضات میں سے جو بھی ہم میں حسوں اور خصوصاً دلچسپ حسوں کا باعث ہیں
یا ہماری حرکی تسویقات کے ہیجان میں لاتے ہوتے ہیں، یا ہم میں نفرت خواہش
یا خوف کے جذبے کو بھج کرتے ہیں، وہ ہمارے لیے کافی حقیقی ہوتے ہیں حقیقت
کے ذیل میں ہماری ضروریات خود ہمارے افعال و جذبات اور لذات و الام پر
ختم ہو جاتی ہیں۔ یہ اصلی لوازم ہیں جن پر ہمارے یقینوں کا کل سلسلہ مبنی ہوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تمہارا کیا بگاڑا ہے کہ تم ہم کو مار ڈالنا چاہتے ہو۔ ہم نے تمہارے ہاتھ
غلط بیچا ہے اور تمہارے ہر روز شراب لاتے ہیں۔ تمہارے آدمیوں کو جہاں ان کا دل
چاہے گھومنے کی اجازت ہے۔ منڈے اس قدر شرارت پر کیوں آمادہ ہے۔ اگر تم
اس کاغذ کو یہاں ہماری آنکھوں کے سامنے نہ جلا دو گے تو ہم یہاں لڑنے کے لئے
جمع ہوئے ہیں۔ اگر تم اس کو جلا دو گے تو ہم تمہارے حسب سابق دوست رہیں گے۔
میں نے ان سے وہاں ٹھہرنے کے لئے کہا، اور رضی کو اس یقین کے لئے
چھوڑ دیا کہ میں واپس آ جاؤں گا، میرا نیمہ تقریباً پچاس گز تھا، لیکن جاتے ہوئے میرا
ذہن کسی ایسی تجویز کے تلاش کرنے میں مصروف تھا جس سے ان کی وہی دیوانگی کو
شکست دی جاسکے۔ میری یادداشت میں بہت سی قیمتی باتیں درج ہیں اور
میں اس کو وحشیوں کے طفلانہ دہم پر قربان نہیں کر سکتا تھا۔ اپنی کتابوں کے بکس کو
اٹتے پلٹتے وقت مجھے شکسپر کی ایک جلد ملی جو بہت پرانی تھی اور جس کا حجم میری
یادداشت کے ماش تھا۔ اس کی جلد بھی ویسی ہی تھی، اور اس کو یادداشت کر کے
دکھایا جاسکتا تھا، بشرطیکہ اس کی شکل بہت اچھی طرح سے یاد نہ ہو۔ میں اس کو ان کے
پاس لایا۔ اور میں نے کہا کہ دستو پہی وہ کاغذ ہے جس کو تم جلوانا چاہتے ہو۔
ہاں ہاں یہی ہے۔

اچھا تو اس کو لے لو، یا جلا ڈالو۔

نہیں نہیں ہم اس کو ہاتھ نہ لائیں گے۔ اس کو ہاتھ کاٹنا منع ہے۔ تم کو اسے جلا دینا چاہیے
مجھے: اچھا تو پہی ہی۔ میں نہیں خوش کرنے کے لئے میرے سودا کے اچھے دھتورے

ایک معروض سے دوسرا معروض اس طرح سے جڑا ہوا ہوتا ہے جس طرح سے کہ شہد کی مکھیاں ایک دوسرے سے لٹک جاتی ہیں، یہاں تک کہ وہ شاخ یعنی ذات آجاتی ہے، جو سب کو تھامے ہوئے ہے۔

نظریات کے معروضات کے متعلق یقین

اب محض عقلی یا مثلی معروضات کو لو جن کو ہمارا ذہن حسوں سے متعلق (ان کا باعث وغیرہ) سمجھتا ہے، اور یہ خیال کرتا ہے، وہ ان کے درمیانی خلا کو پر کرتے ہیں، اور ان کے غیر منظم ہونے سے ایک باقاعدہ اور مرتب شے بناتے ہیں۔ اور یہ لا تعداد ہیں۔ نظریات کے یہ نظامات ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ اور ہمارا انتخاب کہ کون سے سلسلے پر ہم یقین کریں گے، اس کے اصول سادہ ہوتے ہیں، تفصیلات پر ان کا اطلاق کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو، عقلی نظام کے حقیقی خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے اندر حسی اشیاء کی حقیقت ضرور شامل ہو، اور ان کی توجیہ اگر زیادہ نہیں تو نتائج کے طور پر ہو، جو ہم پر واقع ہوئے ہیں۔ جس سلسلے میں یہ زیادہ سے زیادہ ہوں گے، اور یہ ان میں سے زیادہ سے زیادہ کی توجیہ یا توجیہ کا ادعا کرے گا، وہ یقیناً غالب آجائے گا۔ یہ کہنا غیر ضروری ہے، کہ کس حد تک بنی نوع انسان اس قسم کے فلسفے کو پیدا کرنے سے دور رہے، لیکن مختلف مادیاتیں تصورات ہیں اور حیاتی مادیاتیں

جیہ مادیات مفعول گذشتہ۔ سب کچھ کر سکتا ہوں۔

ہم قریب ترین آگ تک گئے۔ اور میں نے اپنے دلچسپ فریق کو الوداع کہا، جس نے سب کے بہت سے تھکاوٹ سے دالے گھنٹوں میں رفاقت کی تھی اور جب میرا ذہن ناقابل برداشت آلام کا شکار ہوتا تھا، اس وقت سکون بخشا تھا، اور پھر بنیدلی کے ساتھ شکسپیر کی اس جلد کو آگ کے سپرد کر دیا، اور اس کے اوپر بہت احتیاط کے ساتھ اور آگ رکھ دی۔

غیب گراہ باشندوں نے سکون کا سانس لیا، اور کہنے لگے کہ اب کچھ خطر نہیں... اور انہوں نے نمرہ مرث کی طرح سے کوئی شے بلند کی جس پر شکسپیر کے جلائے کا انسان ختم ہوا۔

ظاہر کر سکتی ہیں کہ ہمیشہ کس جانفشانی سے کوشش کی گئی ہے۔ اس امر کا تعلق ہو سکتا ہے کہ چند مختلف نظریوں میں ہماری حوصلوں کی تقسیم یکساں طور پر اچھی ہو، بالکل اسی طرح جس طرح سے ایک سیالی اور دو سیالی برقی نظریے کل برقی مظاہر پر یکساں طور پر حاوی ہیں۔ علوم اس قسم کے امکانات سے پر ہونے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کس نظریے پر یقین کیا جائے۔ اس نظریے پر یقین کیا جائے کہ جو ایسے مردعات پیش کرنے کے علاوہ جن سے ہمارے حسی تجربے کی تشفی بخش طور پر توجیہ ہو جائے ایسے مردعات بھی پیش کرتا ہو جو سب سے زیادہ دلچسپ ہوں اور ہمارے جمالیاتی جذبی اور فنی ضروریات سے نہایت شدت کے ساتھ رجوع کرتے ہوں۔ اسی طرح سے یہاں بلند قسم کی عقلی زندگی میں ہوتا ہے۔ عام تعلقات میں وہی انتخاب خارجی رہتا ہے جو حوصلوں کے اندر تھا۔ پہلے ہماری جذبی فنی ضروریات سے جو ان کو تعلق ہے اس کے متعلق مختصر بیان کیا جاتا ہے۔ اس ذیل میں صرف اپنے ایک مضمون سے اقتباس درج کر سکتا ہوں جو چند سال ہوئے شائع ہوا تھا۔

”ایک فلسفہ پر ممکن ہے اور کوئی اعتراض نہ ہو سکے۔ لیکن اگر ان دو خرابیوں میں سے ایک خرابی اس میں ہوگی تو یہ اس کے عام طور پر تسلیم کئے جانے کے لئے مہلک ہوگی۔ اول یہ کہ اس کا اساسی اصول ایسا نہ ہونا چاہیے جو ہماری عزیز ترین خواہشوں اور قوتوں کو پریشان و نا کام کرے۔ شوپنہائر جیسا قوطی اصول یعنی ارادے کا جو ہر بد جس کا کوئی علاج نہیں یا ہارٹمین کا شریک ہر غن مولا غیر شعوری چلا وادیشہ فلسفیانہ کوششوں کا محرک رہے گا۔ اپنی خواہشوں اور فنی رجحانوں سے مستقبل کا منافی ہونا حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے لئے بے یقینی ہی نہیں بلکہ بہت ہی سخت بے چینی کا باعث ہوتا ہے، ان کوششوں کو دیکھو جو مسئلہ شریا شرالم کے خلاف کی گئی ہیں خیر کے لئے اس قسم کا کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا۔

لیکن ایک اور اور بد نقص کسی فلسفے میں فنی رجحانات کی مخالفت سے بھی زیادہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ لوگوں کو کوئی ایسی شے نہ دے

جس کے لئے وہ کوشش کریں۔ ایسا فلسفہ جس کا اصول ہماری اندرونی و نفسی قوتوں کے اس قدر منافی ہو کہ یہ عام معاملات میں ان کے ہر قسم کے تعلق سے انکار کر دے اور ایک وار میں انکے محرکات کو فنا کر دے وہ تنوعیت سے بھی زیادہ بدنام ہوگا۔ ابدی خلا سے تو بہتر یہ ہے کہ دشمن ہی کا سامنا کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت عام طور پر کبھی اختیار نہیں کی جاسکتی۔ یہ ذراتی وحدت میں اشیاء کو کتنا ہی غسلک کرے کتنا ہی یہ ابد تک حالت آئندہ کی پیشین گوئی کرے مگر عام طور پر اس کو کبھی نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ مادیت تقریباً ہمارے جذبات و محرکات کے تمام معروضات سے جن کو کہ ہم عزیز رکھتے ہیں کی حقیقت سے انکار کرتی ہے۔ یہ کہتی ہے کہ تسویقات کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لئے کسی قسم کی بھی جذبی دلچسپی نہ رکھتی ہوں مگر جس عمل کو تخریج کہتے ہیں، وہ ہماری حسوں کی طرح سے ہمارے جذبات کی بھی خصوصیت ہے۔ دونوں موجودہ احساس کی علت کے طور پر ایک معروض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خوف کے اندر شدید خارجی حوالہ کیسا ہوتا ہے۔ اسی طرح سے سرور زدہ اور یاس زدہ شخص کو اپنی اپنی ذہنی حالتوں کا محض وقوف ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہو تو ان کے احساس کی شدت کا فور ہو جائے۔ دونوں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ جو احساس کہ اس وقت ہم کو ہو رہا ہے اس کی ایک خارجی علت ہے۔ یا تو یہ ایک شادماں دنیا ہے! زندگی کس قدر اچھی ہے یا یہ کہ زندگی کس قدر تکلیف دہ اور قابل نفرت شے ہے۔ جو فلسفہ بھی حوالے کی صداقت کو اسی کے معروضات کو ال کر یا ان کی ایسے الفاظ میں ترجمانی کر کے فنا کر دیتا ہے جن کے اندر کسی قسم کی جذبی شدت نہیں ہوتی وہ ذہن کے لئے عمل کرنے یا فکر کرنے کے لئے کوئی شے چھوڑتا ہی نہیں۔ یہ ڈراؤنے خواب سے مخالف قسم کی کیفیت ہوتی ہے مگر جب شعور کو اس کا شدت سے احساس ہوتا ہے تو یہ بھی ایک قسم کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ڈراؤنے خواب میں ہمارے عمل کرنے کے لئے محرک تو ہوتے ہیں مگر عمل کرنے کی قوت نہیں ہوتی یہاں ہمارے پاس قوتیں تو ہوتی ہیں مگر محرک نہیں ہوتے ایک عجیب قسم کی

نا قابلِ فہم پر خوفِ کیفیت ہم پر طاری ہو جاتی ہے جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہمارے مقاصد اصلی میں سے کوئی بھی ابدی نہیں ہے، اور وہ مردعات جن سے ہم محبت کرتے ہیں اور جن کی ہم تمنا کرتے ہیں اور جن پر ہم اپنی عینیت کو انائیوں کو صرف کرتے ہیں، وہ سب بے حقیقت ہیں۔ جس طرح میاںِ علم کے لحاظ سے عالم اپنے مردوں یا عالم سے کوئی نسبت نہیں رکھتا اسی طرح فاعل اور اس کا فعل بھی کائنات کے مقابلے میں بے حقیقت اور بے نسبت معلوم ہوتا ہے۔ کائنات سے ہم ایک ایسی سیرت کا مطالبہ کرتے ہیں جس کے ہمارے جذبات اور فعلی رجحانات حریف ہو سکیں۔ گو ہم بہت چھوٹے ہیں اور گو وہ نقطہ بہت ہی باریک ہے جس سے کائنات ہم میں سے ہر ایک سے تصادم ہوتی ہے، تاہم ہم میں سے ہر شخص اس کا خواہش مند ہوتا ہے کہ اس کا ردِ عمل اس نقطہ پر اس وسیع کل کے مطالبات کے مطابق ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ آخر الذکر کو گویا متوازن کرتا ہے اور وہ کچھ انجام دے سکتا ہے جو یہ اس سے توقع رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ عمل کے متعلق اس کی قابلیتیں فطری رجحانات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور چونکہ اس پر اس قسم کے جذبات کا ردِ عمل ہوتا ہے جیسے کہ شجاعت امید مدہوشی استعجاب خلوص وغیرہ اور چونکہ وہ بہت ہی مجبوری سے خوفِ نفرت مایوسی شک پر عمل کرتا ہے اس لئے ایسا خلقہ جو صرف آخری قسم کے جذبات کو جائز رکھے وہ یقیناً ذہن کو بے اطمینانی اور بے چینی کا شکار بنا دے گا۔

”اس بات کو جیسا چاہئے تھا دیا ہی تسلیم نہیں کیا گیا کہ کس طرح عقلِ کلیۃً عملی اغراض سے بنی ہے۔ نظریہ ارتقا کل ذہنیت کو اضطرابی عمل میں تحویل کر کے بہت عمدہ کام انجام دے رہا ہے۔ اس خیال کے مطابق وقوف ایک بہت جلدی سے گزر جانے والا لمحہ ہوتا ہے، یہ کسی ایسے شے کے کسی نقطے پر ایک آڑی تراش ہوتا ہے جو بہ حیثیت مجموعی حرکی مظہر ہوتی ہے۔ زندگی کی ادنیٰ اقسام میں کوئی شخص اس امر کا دعویٰ نہ کرے گا کہ وقوف صحیح عمل کے رہبر ہونے کے علاوہ بھی کچھ اور ہے۔ شعور کے سامنے جو شے پہلے پہل آتی ہے، اس کے متعلق ابتدائی سوال نظری یعنی نہیں

ہوتا کہ یہ کیا ہے، بلکہ عملی ہوتا ہے، یہ کون سی شے جارہی ہے۔ روک کرنے اس کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے کہ اب کیا کرنا چاہیے، میں کیا سمجھ رہا ہوں۔ ادنیٰ حیوانات کی ذہانت کے متعلق اپنے کل مباحث کے اندر جو جانچ ہمس استعمال کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ وہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں گویا ان کے پیش نظر ایک غایت ہے، مختصر یہ ہے کہ وقوف اس وقت تک ناقص ہوتا ہے جب تک اس کا اخراج کسی فعل کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعد کی ذہنی ترقی میں جو اپنی انتہا کو انسان کے غیر معمولی ترقی یافتہ دماغ سے بہیمیتی ہے، بہت کچھ فطری فعلیت کا باعث ہوتی ہے، جو اس کے علاوہ ہوتی ہے جس کی فوری طور پر عمل کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم ابتدائی دعویٰ صرف ملتوی ہو اسے خارج نہیں ہوا، اور فعلی ذہنیت اپنے حقوق کا آخر تک دعویٰ کرتی رہتی ہے۔“

”اگر اس نظریے کے اندر کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فلسفی انتہائی کلی مسئلہ کی جو کچھ بھی تعریف کرے، وہ اس وقت تک اس کو ہمارے لئے نامعلوم نہیں چھوڑ سکتا جب تک وہ خفیف درجے میں بھی اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے متعلق ہمارا جذبی فعلی انداز ایک طرح کا ہونا چاہیے، اور دوسری طرح کا نہ ہونا چاہیے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ زندگی حقیقی ہے، زندگی واقعی ہے، وہ اشیاء کے اساسی خفا کے متعلق، جو کچھ بھی کہے، وہ اس خفا کی واضح تعریف کرتا ہے، اور اس طرح کہ وہ ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ اس پر سنجیدگی سے غور کریں، جس کے معنی توانائی کے ساتھ زندہ رہنے کی مرضی کے ہیں، اگرچہ اس توانائی سے تکلیف ہو۔ یہی بات اس شخص کے متعلق صحیح ہوتی ہے، جو یہ کہتا ہے کہ ہر چیز بے سود ہے۔ اگرچہ یہ محمول بے سود ناقابل تعریف ہو، مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ کوئی ایسی شے ہے، جو بے حسی کو تکلیف سے محض بچنے کے خیال سے جائز رکھتی ہے، اور اس کو زندگی کا اصول قرار دیتی ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز تناقص کوئی نہیں ہو سکتا، جیسا کہ لاہور یہ کہتا ہے کہ وہ ایک طرف اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ

جو ہر اشیا کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کے خیال سے ہمارا ذہن اس کی شوکت کے استحسان و احترام سے پر ہو جانا چاہیے، اور جس جہت میں اس کے مظاہر جاتے ہوئے معلوم ہوں اس جہت میں بطور تعاون خود بھی ہسم کو زور لگانا چاہیے جس کا علم نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ اس کا کچھ پتہ نہ چل سکے، لیکن اگر یہ ہماری فعلیت سے اس قدر واضح مطالبات کرتا ہے تو ہم اس کی کیفیت اصلی سے یقیناً بے خبر نہیں ہوتے۔

اگر ہم تاریخ کا مطالعہ کریں اور یہ پتہ لگائیں کہ احیاء اور ذہن انسانی کے انشراح کے بڑے دوروں کی مجموعی طور پر کیا خصوصیت ہے تو میرے خیال میں ہم کو محض یہ معلوم ہو گا کہ حقیقت کی داخل ترین ماہیت ان طاقتوں کے مطابق ہوتی ہے جو ہمارے اندر ہوتی ہیں۔ عیسویت کا پیغام نجات اس اعلان کے علاوہ اور کس شے پر مشتمل تھا کہ خدا ان کمزور و لطیف تسویقات کو تسلیم کرتا ہے جن کو مذاہب جاہلیت نے اس شدت سے نظر انداز کر دیا تھا۔ توبہ ہی ہو۔ جو شخص اور کچھ نہیں کر سکتا، تو وہ اپنی کوتاہیوں پر تاسف تو کر سکتا ہے۔ لیکن جاہلیت کے مذاہب کے لئے یہ تاسف محض بے سود تھا، یعنی ایک بھٹکا ہوا میلہ ختم ہونے کے بعد میلے میں آتا ہے۔ عیسویت نے اس کو لیا، اور اس کو ہمارے اندر ایک ایسی قوت بنایا جو براہ راست خدا کے قلب سے رجوع ہوتی ہے۔ اور قرون وسطیٰ کی رات کے بعد جو عرصے تک ہم کی پسندیدہ تسویقات کو بھی حقارت و نفرت کی نظر سے دیکھتی رہی تھی، اور حقیقت کی یہ تعریف کرتی رہی تھی کہ یہ ایسی شے ہے کہ اس کے ساتھ صرف مسلمانانہ طبیعتیں متحد ہو سکتی ہیں، احیائے علمی اس اعلان کے علاوہ اور کس شے پر مشتمل تھا، کہ اشیاء کی اصل صداقت ہماری کامل جمالیاتی فطرت کی وسیع ترین فعلیت پر حق رکھتی ہے۔ لیو تھر اور دیسلے کے مقاصد تبلیغ ان قوتوں کی حق طلبی کے علاوہ کیا تھے جو ادنیٰ سے ادنیٰ آدمیوں کے اندر بھی ہوتی ہیں یعنی ایمان و مایوسی جو اس قدر شخصی ہیں کہ ان کے لئے کسی رہبانی واسطے کی ضرورت نہیں اور جو اپنے مالک خدا کے روبرو کھڑا کر دیتی ہیں۔ روسو کے اثر کو

آتش صحر کی طرح کس نے پھیلا دیا، سوائے اس یقین کے کہ انسان کی فطرت اشیا کے ساتھ جنوا ہے، صرف رسم و رواج مفلوج کرنے والی خرابیاں درمیان میں مائل ہیں۔ کانٹ فٹے گونٹے اور شکر نے اپنے زمانے کو سوائے یہ کہنے کہ اپنی تمام قوتوں سے کام لو کیا کہہ کر سرد کر کیا تھا۔ فطرت صرف اسی اطاعت کی طالب ہے۔ اور کارلائل نے اپنی تبلیغ کام، حقیقت، صداقت میں اس کے علاوہ اور کیا کہہ کر لوگوں کو برا نیگتہ کیا تھا کہ کائنات ہم پر جو فریضہ عائد کرتی ہے، وہ ایسا ہے جس کو ادنیٰ ترین انسان بھی انجام دے سکتا ہے۔ ایمرسن کا مسلک یہ تھا کہ ہر وہ شے جو کبھی تھی یا کبھی ہوگی، اس پر اب محیط ہے۔ انسان کو خود اپنی اطاعت کرنی چاہیے۔ جو شخص جو کچھ ہے، اس پر اکتفا کرے گا، وہ تقدیر کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یہ سب اس شک کے رفع کرنے کے علاوہ کیا ہیں جو اس کے متعلق ہوتا ہے کہ انسان کی فطری قوتیں بیکار و بے صرفہ ہوتی ہیں۔

”الفصہ“ اے ابن آدم اپنے پاؤں پر کھڑا ہو تو میں تجھ سے ہم کلام ہوں گا۔ یہی ایک ایسی حقیقت کا انکشاف ہے جس سے عقدہ کشا زمانوں نے اپنے تکلیف کی مدد کی ہے۔ لیکن یہ اس کی عقلی ضرورت کے زیادہ تر حصے کے رفع کرنے کے لئے کافی رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو ہر کلی ان ضوابط سے لا اور یہ کے لاسے کچھ زیادہ شاید ہی واضح ہوا ہو۔ مگر محض اس امر کا یقین کہ میری قوتیں جیسی کچھ ہیں، اس لئے بے تعلق نہیں ہیں، بلکہ اس سے تعلق رکھتی ہیں، یہ ان سے گفتگو کرتا ہے کسی نہ کسی طرح سے ان کے جواب کو تسلیم کرتا ہے، یہ کہ میں اس کا مد مقابل ہو سکتا ہوں، اگر چاہوں اور میں کوئی گری پڑی شے نہیں ہوں، مذکورہ معنی میں اس کو میرے احساس کے لئے معقول بنا دینے کے لئے کافی ہے۔ کسی ایسے فلسفے کے قطعی طور پر کامیاب ہونے سے زیادہ محال کوئی شے نہیں ہو سکتی جو ہمارے قوی جذبی اور عقلی رجحانات سے نہایت شدت کے ساتھ انکار کرے۔ جبریت جس کا مطالبہ یہ ہے کہ مشکلوں کے وقت سہی لا حاصل ہوتی ہے، کبھی رائج نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زندگی میں جدوجہد کرنے کی تسویق بنی نوع انسان سے مٹ نہیں سکتی۔ جو اخلاقی مسائل اس

تسویق کا لحاظ رکھتے ہیں وہ باوجود متناقض ابہام وغیرہ کے کامیاب ہوں گے۔ انسان کے ارادے کے لئے اصول کی ضرورت ہوتی ہے، اور اگر یہ اس کو نہ دیا جائے تو یہ اسے اختراع کرے گا۔“

جذبی اور فعلی ضرورتوں کے بعد عقلی اور جمالی ضرورتوں کا نمبر ہے۔ دو بڑے جمالیاتی اصول یعنی دولت اور سہولت ہماری عقلی اور حسی دونوں زندگیوں پر غالب رہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو نظام سادہ پر از معلومات اور غیر متناقض نہ ہوگا، اس پر سادہ پر از معلومات اور غیر متناقض نظامات کی موجودگی میں یقین نہیں کیا جاسکتا۔ اخرا الذکر کو ہم ہلاتا مل قبول کر لیتے ہیں، اور ارادہ اس کی اس خوش آمدید کہنے والی حالت سے پذیرائی کرتا ہے جس پر یقین مشتمل ہوتا ہے۔ اس ذیل میں ایک نہایت عمدہ کتاب کی عبارت اقتباس کرتا ہوں۔

”یہ قانون کہ ہمارا شعور کم از کم پیچیدگی اور زیادہ سے زیادہ تعین کی طرف مائل ہوتا ہے، ہمارے تمام علم کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس طرح خود ہماری توجہ کی فعلیت اس امر کا تعین کرے گی کہ ہم کو کیا جانتا چاہئے اور کس شے پر یقین کرنا چاہئے، اگر اشیائیں ایک خاص پیچیدگی سے زیادہ ہو تو صرف یہی نہیں خود ہماری توجہ کی محدود قوتیں اس پیچیدگی کے صاف کرنے سے منع کریں گی، بلکہ ہم کو نہایت شدت کے ساتھ اس امر کی خواہش ہوگی کہ اشیاء کی جو کچھ کیفیت ہے، اس سے بہت زیادہ یقین کریں، کیونکہ ان کے متعلق ہمارے خیالات میں اس امر کا ایک مشعل رجحان ہوتا ہے کہ جہاں تک سادہ اور متعین و مقرر ہو سکیں ہو جائیں۔ ایک شخص کو مظاہر کی نہایت اہم حالت میں رکھ دو یعنی اصوات مناظر اور احساسات ملے ہوئے اور گڈ مڈ ہوں تو اگر وہ شخص زندہ اور صاحب عقل ہے تو اس کی توجہ بہت جلد اس کے لئے تامل میل کی باقاعدگی کا راستہ نکالے گی جس کو وہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے منسوب کرے گا جس سے اس کو یہ خیال ہو جائے گا کہ میں نے اس نئی دیوانی دنیا میں کسی نہ کسی صحیح اصول دریافت کر لیا ہے اور اس طرح ہر حالت میں جہاں ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ ہم نے یقیناً ایک قانون فطرت

دریافت کر لیا ہے، تو ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے بلکہ کسی دہی ہوئی حالت میں بہت کچھ خیالی سادگی فطرت پر نہیں بلکہ خود ہمارے اذہان کی اس الٹ بچ پر مبنی ہے جو اس کو باقاعدگی اور سادگی کے متعلق ہوتی ہے۔ بڑی حد تک ہمارے خیالات کا تعین اس اقل سعی کے قانون سے ہوتا ہے جس کی مثال ہماری توجہ کا کل ہے۔ کل عمل کا مقصد یہ ہے کہ حقیقت کے تابع امکان زیادہ سے زیادہ مکمل و متحد تغفل تک پہنچ جائے ایسے تغفل تک جس میں معطیات کے کامل ہونے کے باوجود زیادہ سے زیادہ ساحلی تغفل بھی حامل ہو شیوہ کی کوشش معلوم ہوتی ہے کہ ماقبہ کی زیادہ سے زیادہ کثرت کو تنظیم کے زیادہ سے زیادہ تعین کے ساتھ پیدا کرے۔ کثرت جس کے تمام واقعات کو ذہنی طور پر مرتب کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور سادگی اس طرح پر حاصل ہوتی ہے کہ ان کا مستقل و پایدار اشیا کی کم از کم تعداد سے استنباط کیا جائے۔ اور متعین تنظیم اس طرح سے پیدا ہوتی ہے کہ ان آخر الذکر اشیا کا تصویری اشیا کے ساتھ ادغام کیا جائے جن کے مابین داخلی طور پر معقول قسم کے علائق ہوتے ہیں۔ یہ تصویری اشیا اور معقول علائق کیا ہیں، اس کے ظاہر کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی۔ فی الحال جو کچھ بحث ہو چکی ہے اس سے یہ تو ظاہر ہو گیا ہے کہ اس سوال کا کہ بنی نوع انسان کن چیزوں کو حقائق کے طور پر پسند کریں گی، کوئی اور سرسری جواب نہیں دیا جاسکتا۔ جنگ ہمنور جاری ہے۔ ہمارے اذہان کا حال پریشانی میں مبتلا ہے، جب ہم پہلے کسی ایک دلچسپی کو اختیار کرتے ہیں، اور پھر دوسری کو تو زیادہ سے زیادہ ایک طرح کا امتزاج اور مصاحمت کرتے ہیں، اور باری باری پہلے ایک اصول کو اختیار کرتے ہیں اور پھر دوسرے اصول کو۔ اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مادیستی یا نام نہاد حکمی تعلقات سے خالص حکمی اغراض جتنی پوری ہوتی ہیں، اتنی محض عطفی تعلقات سے نہیں ہوتیں۔ لیکن دوسری طرف (جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں) ان کی جذبی اور فعلی دلچسپیاں سرور ہوتی ہیں۔ تعین کا کامل ترین موضوع خدا یا روح عالم ہوگا، جس کو زجاہتی اور اخلاقی انداز میں دکھایا جائے (اگر اس قسم کی ترکیب ممکن ہے) اور اس کے ساتھ ہی اس کا اس قدر واضح تغفل ہو جس سے ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے منظر ہری تجربات کو اس طرح

اور اس ترتیب کے ساتھ کیوں بیچتا ہے، جس میں کہ وہ ہوتے ہیں، اس طرح سے ہر قسم کی حکمت و تاریخ کی سب سے زیادہ گہرے اور عمیق انداز میں توجیہ ہو جائے گی۔ خود وہ مکرہ جس میں بیٹھا ہوں اس کی محسوس دیواریں اور فرش اور اس کے اندر آگ اور ہوا کے احساس سے مجھے ان حکمی تعلقات سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ جو مین حیات اور اس کے تمام مظاہر کے متعلق قائم کرنے پر مجبور ہوں جن کی اس وقت جب کہ میری پیٹھ پھر جائے گی، تو ان سب کی میرے یقین کے اساسی اصول سے تردید نہیں بلکہ تائید ہوگی۔ روح عالم مجھ پر ان مظاہر کو اسی لئے بھیجتی ہے کہ میں ان پر رد عمل کروں، اور ردات عمل میں سے ایک رد عمل ان تعلقات کو عقلی طور پر مربوط کرنے کے متعلق بھی ہوتی ہے۔ معمولی تجربات سے ماوراء حوش بے وہ ان کے علاوہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایسی شے ہے جو میرے لئے یہاں اور اب ان کے معنی دیتی ہے۔ اس بات کا نہایت ہی وثوق کے ساتھ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اگر کبھی اس قسم کا نظام دنیا کے سامنے پیش ہو، تو بنی نوع انسان اور تمام نظامات کو چھوڑ کر اسی کو حقیقی سمجھ کر اختیار کرے گی۔ فی الحال اور نظام موجود ہیں، اور اس کے لئے کوشش بھی ہو رہی ہے، اور چونکہ یہ سب جزئی ہوتے ہیں، اس لئے سب کو کچھ نہ کچھ قائل اور کچھ نہ کچھ عمل جاتی ہے مجھے یقین ہے کہ اب میں نے احساس حقیقت کے نفسیاتی منابع کی کافی طور پر صراحت کر دی ہے۔ ہماری فطرت میں بعض مسلمات ہوتے ہیں اور جس شے سے بھی ان مسلمات کی نشئی ہوتی ہے، وہ حقیقی خیال کئے جاتے ہیں۔ لہذا میں یہاں اس بات کو ختم کر دیتا لیکن چند باتیں ابھی اور بھی بیان کرنی ہیں جن سے حقیقت اور بھی واضح ہو جائے گی۔

شک

(اگر کسی معمولی آدمی سے سوال کیا جائے تو شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو گا جو یہ نہ کہے کہ اشیاء کا وقوف اولاً تقورات کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ کہ اگر ہم

ان کو حقایق خیال کرتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان پر کچھ زیادہ کرتے ہیں، یعنی یہ محمول کہ ہمارے فکر سے باہر ایک حقیقی وجود ہے۔ یہ خیال کہ محض شعوری مافیہ رکھنے کے علاوہ ایک بلند تر استعداد کی ضرورت ہے جس کے ذریعے سے ہم کو کسی حقیقی شے کا علم ہوتا ہے، نفسیات میں قدیم ترین زمانے سے رائج ہے۔ مدریست فلسفہ کانٹ اور عقل سلیم عرصے سے اس کے مدعی چلے آتے ہیں۔ جس طرح سے کہ حسوں کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ یہ اولاد داخلی تاثرات کی صورت میں ہوتی ہیں، اور پھر ان کا اظہار ہوتا ہے یا جس طرح سے معروضات پہلے موجود عدم حقائق معلوم ہوتے ہیں، اور پھر ماضی میں اظہار ہوتا ہے، اور حقائق ماضی معلوم ہونے لگتے ہیں، یہی حال تعلقات کا ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایک بلند تر قوت، ان سے کھڑکیوں کے طور پر کام لیتی ہے، جن سے ایغو کے پرے حقیقی اور زاید ذہنی عالم کا حال معلوم ہوتا ہے۔ مقبول عام نظریہ یہ ہے۔

اور اس میں شک نہیں کہ ہمارے بعد کے اکثر یقین اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ایک شے کے محض خیال اور اس شے کی حقیقت کے متعلق یقین رکھنے میں، جو منطقی امتیاز ہے، یہ اکثر اوقات زمانی امتیاز بھی ہوتا ہے۔ کسی تصور کا ہونا اور اس کا حقیقی خیال کر لیا جانا، ہمیشہ ایک وقت میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پہلے ہم فرض کرتے ہیں، اور پھر یقین کرتے ہیں۔ معروض فکر کے تصور سے پہلے کھینچتے ہیں اس کے متعلق مفروضہ قائم کرتے ہیں، اور پھر اس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اور ہم کو ان دونوں ذہنی اعمال کے تسلسل کا بالکل احساس ہوتا ہے۔ مگر ان واقعات میں سے ایک بھی کوئی ابتدائی قسم کا واقعہ ہے۔ یہ صرف ان اذہان میں ہوتے ہیں، جو تجربے کی طویل مخالفتوں کے بعد شک کے عادی ہو جاتے ہیں۔ جب ہم شک کرتے ہیں تو ہمارا بعد کا تہیہ شک کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ یا تو محض لفظی عمل پر مشتمل ہوتا ہے، حقیقی یا خارجی طور پر موجود صفات کے (بطور محمولات کے) ایسے چیزوں کے ساتھ جوڑنے پر جن کا دراصل (بطور موضوع) تعقل کیا تھا۔

یا یہ وی ہوئی حالت میں اس شے کے ادراک پر مشتمل ہوتا ہے جس کی جگہ پر یہ صفات اس قسم کے دوسرے مقرون واقعات سے مختزع ہو کر ہوتی ہیں۔ لیکن ان صفات کے جو معنی ہیں ان کو ہم اب اچھی طرح سے جانتے ہیں۔ یہ بعض علاقائی پر مشتمل ہوتی ہیں (لا واسطہ یا بلا واسطہ) جو ہم سے ہوتے ہیں۔ اب تک جتنی مقرون اشیاء ان علاقائی میں رہی ہیں وہ ہمارے لئے حقیقی اور خارجی طور پر موجود رہی ہیں۔ پس اب جب ہم کسی شے کو تجریدی طور پر حقیقی تسلیم کرتے ہیں (اور شاید اس کے علاقائی کا متعین طور پر ادراک نہیں کرتے) اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے اور ان دوسری چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ قدرتی طور پر ہم کو اس مختصر عمل کا ہر ساعت موقع ملتا ہے۔

زماں و مکان کے اندر جتنی چیزیں بعید ہوتی ہیں ان پر اسی طرح سے یقین کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں یہ یقین کرتا ہوں کہ زمانہ تاریخ سے پہلے کے کسی وحشی نے اس پتھر کو تراشا تھا تو وحشی اور اس کے فعل کی حقیقت میری حس جذبہ یا ارادے کو بلا واسطہ اپنی جانب متوجہ نہیں کرتی۔ اپنے یقین سے میری جو کچھ مراد ہوتی ہے وہ محض قدیم زمانے کے اس کے فعل اور موجودہ دنیا جس کا پتھر ایک جزو ہے کہ مابین تسلسل کی ایک بہم حس ہوتی ہے۔ یہ صورت ہمارے نظریہ حاشیے کے استعمال کے لئے بہت ہی موزوں ہے (دیکھو جدول اول صفحہ ۲۵۸)۔ جب میں وحشی کا علاقائی کے ایک حاشیے سے خیال کرتا ہوں تو مجھے اس کا یقین ہوتا ہے۔ جب میں اس کا اس حاشیے کے بغیر خیال کرتا ہوں یا دوسرے کے ساتھ خیال کرتا ہوں (مثلاً میں اس کو عام حکمی خرافات کے ساتھ خیال کرنے لگوں) تو میں اس پر یقین نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ لفظ حقیقی بھی ایک حاشیہ ہے۔

یقین و ارادے کا تعلق

باہر میں ہم کو یہ بات معلوم ہوگی کہ ارادہ بعض چیزوں کی طرف متوجہ ہونے کے طریقے پر مشتمل ہوتا ہے یا ان کی مستقل موجودگی کو ذہن کے سامنے

اذن دینے پر ارادے کی صورت میں معروضات وہ ہوتے ہیں جن کی موجودگی ہمارے فکر پر مبنی ہوتی ہے مثلاً ہمارے جسم کی حرکات پر یا ایسے واقعات پر جن کو اس قسم کی حرکات آئندہ عمل میں آکر حقیقی بنائیں۔ اس کے برعکس معروضات یقین وہ ہوتے ہیں جو ہمارے ان کے متعلق خیال کرنے کے ساتھ متغیر نہیں ہوتے۔ میں کل صبح سویر اٹھوں گا۔ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میں کل دیر سے اٹھا تھا میں اس امر کا ارادہ کرتا ہوں کہ میرا پوسٹن کا وہ کتب فرودش جو بیرونی کتب کا کاروبار کرتا ہے میرے لئے ایک جرمن کتاب مہیا کرے گا اور میں اس کو اس کے متعلق لکھتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ جب یہ آجائے گی تو وہ مجھ سے اس کی تین ڈالر قیمت وصول کرے گا وغیرہ۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ جس حد تک ان کا ذہن سے تعلق ہے معروضات ارادہ اور یقین کے مابین یہ فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ جو کچھ ذہن کرتا ہے وہ دونوں صورتوں میں ایک ہی بات ہوتی ہے۔ یہ معروض کی طرف دیکھتا ہے اور اس کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اس کی تائید کرتا اور یہ کہتا ہے کہ یہ میری حقیقت ہوگی۔ مختصر یہ ہے کہ یہ اس کی طرف دلچسپ فعلی اور جذبی طریق پر متوجہ ہوتا ہے۔ باقی کام فطرت کر لیتی ہے جو بعض صورتوں میں ان معروضات کو جن کا ہم اس طرح سے خیال کرتے ہیں حقیقی بناتی ہے اور بعض صورتوں میں ایسا نہیں کرتی۔ فطرت اُمی کو ہمارے خیال کے مناسب نہیں بدل سکتی۔ یہ ستاروں یا ہواؤں کو بدل نہیں سکتی لیکن یہ ہمارے اجسام کو ہمارے فکر کے مناسب بدلتی ہے اور ان کے ذریعے سے اس کے علاوہ بھی کچھ بدلتی ہے۔ اس لئے ان معروضات کے مابین جن کا ہم ارادہ کرتے ہیں یا جن کے ارادے کو ہم سمجھتے ہیں اور ان میں جن پر ہم یقین یا عدم یقین رکھتے ہیں اہم عملی فرق بڑھتا رہتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ دنیا کے اہم ترین فرقوں میں سے ہے مگر اس کی جزئیات سے نہیں بلکہ عضویات سے متعلق ہے اور یہ بات ارادے کے باب میں بالکل واضح ہو جائے گی۔ مختصر یہ ہے کہ ارادے اور یقین کے معنی اشیاء اور ذات کے مابین ایک تعلق کے ہیں اس لئے ایک ہی نفسیاتی منظر کے دو نام ہیں۔ جتنے سوالات ایک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہی دوسرے کے

متعلق ہوتے ہیں۔ خاص تعلق کے اسباب و شرائط دونوں میں ایک ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا مسئلہ یقین کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اگر ہمارے ارادے جبری ہیں تو ہمارے یقین بھی ایسے ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا پہلا فعل ظاہر ہے کہ یہ ہو گا کہ یہ اختیار کے متعلق یقین کرے۔ باب ۱۱ میں اس کا پھر تذکرہ کر دوں گا۔

ایک عملی بات کہہ کر ہم اس باب کو ختم کرتے ہیں۔ اگر یقین کل انسان کے ایک معروض پر جذبی رد عمل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو ہم یقین ہی کیونکر کر سکتے ہیں۔ یہ تو صحیح ہے کہ ایک شخص جب چاہیے اپنا یقین نہیں کر سکتا۔ فطرت بعض اوقات اور خاصی کثرت سے ہمارے لئے اس قسم کے انقلاب پیدا کرتی ہے۔ یہ اپنا نک ہمارا ایسی اشیاء سے سرگرم تعلق پیدا کرتی ہے جن کے متعلق اس نے ہم کو بالکل سرد مہر رکھنا تھا۔ مجھے اس کا پہلے پہل احساس ہوتا ہے اور اس وقت میں کہتا ہوں کہ اس کے کیا معنی ہیں، اکثر ایسا اخلاقی قضایا کے متعلق ہوتا ہے۔ ہم نے اکثر ان کو سنا ہے۔ لیکن اس وقت یہ ہماری جان میں پیوست ہو جاتی ہیں۔ یہ ہم میں تحریک پیدا کرتے ہیں۔ ہم ان کی زندہ قوت محسوس کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اس قسم کے فوری نتائج ارادے کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتے۔ لیکن بتدریج ہمارا ارادہ انھیں نتائج تک ایک نہایت ہی سادہ طریقے سے لاسکتا ہے۔ ہم کو فعل عمل کے ذریعے سے اس امر کی خواہش کی ضرورت ہوتی ہے کہ گویا یہ شے حقیقی ہے۔ اور ہم عمل کرتے رہتے ہیں کہ گویا یہ شے حقیقی ہو۔ انجام کار اس کا ہماری زندگی سے لازماً ایسے تعلق ہو جائے گا کہ یہ حقیقی ہو جائے گی۔ عادت اور جذبے سے یہ اس قدر مربوط ہو جائے گی کہ ہمیں اس سے ایسی دھبسی ہوگی جو یقین کی خصوصیت ہے۔ جن اشخاص کے نزدیک خدا اور فریضہ محض نام ہیں، اگر وہ تھوڑی سی وزانہ ان کے لئے قربانی کر لیا کریں تو یہ ان کے لئے بہت زیادہ حقیقی ہو سکتے ہیں۔ مگر اخلاقی اور مذہبی کتابوں میں یہ باتیں اس قدر معروف ہیں کہ مجھے اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ مل کہتا ہے کہ ہم کو موجودہ حوس کے متعلق یقین ہوتا ہے۔ اور دیگر تمام اشیاء کا یقین ان

باب بست دوم

استدلال

کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفے میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے محروم قرار دیا جاتا ہے۔ با ایں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ ہسل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر میں جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اسی قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے استلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ یہاں تک بھی خیر تھی۔ مگر چونکہ وہ جذبی یا ارادی رد عمل کا کوئی ذکر نہیں کرتا، اس لئے بین اس کو حق بہ جانب طور پر یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے یقین کو خالص عقلی حالت بنا دیا ہے۔ بین کے نزدیک یقین ہماری فعلی زندگی کا ایک عارضہ ہے۔ بین کے نزدیک جب کوئی شے ایسی ہوتی ہے کہ ہم اسے اپنے عمل کو اسے تو ہم اس پر یقین رکھتے ہیں۔ لیکن گذشتہ یا بعدی چیزوں کے متعلق کیا ہو گا جن پر ہم رد عمل نہیں کر سکتے۔ سچے جن کے خیال میں ہم ایک شے کے متعلق صرف اس وقت یقین کرتے ہیں جب اس کا تصور اپنی کیفیت اور شدت کے اعتبار سے

ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے مثالوں کے سلسلے میں مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک مثال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی مثال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رد و محذہ ہوتا ہے جو بہت ممکن ہے، اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں پایا جاتا لیکن اس قسم کا تفکر معقول عملی اور نظری نتائج تک بھی پہنچنے کا موجب ہوتا ہے۔ حدود کے مابین تعلق تو قربت اور نزدیکی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - قریب قریب جس کے برابر ہونے کا داخلی رجحان رکھتا ہے کہ آپ ایسی چیزوں کے یقین کی نسبت کیا کہتے ہیں جو عمل کو روکتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان مصنفین میں سے ہر ایک مسئلے کے حقیقی رخ پر زور دیتا ہے۔ میں نے اپنے بیان میں تکمیل کی زیادہ کوشش کی ہے جس اختلاف اور فعلی رد عمل تینوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ سب سے محل مضابطہ شاید یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا یقین اور توجہ ایک ہی واقعہ ہوتے ہیں کیونکہ جس لمحہ ہم توجہ کرتے ہیں وہ حقیقت ہوتا ہے۔ توجہ ایک حرکتی رد عمل ہوتی ہے اور ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ حسیں ہماری توجہ کو منعطف ہونے پر مجبور کرتی ہیں یقین و کردار پر لیبل ایٹفیکٹ کا مضمون فورٹ نائٹلی ریویو جولائی ۱۸۸۵ء میں دیکھو۔

کچھ واقعات کی طرف میری حال ہی میں توجہ منعطف کرائی گئی ہے جن کی نسبت میں نہیں جانتا کہ کس طرح سے ان پر بحث کر دے اس لئے ان کے متعلق میں چند کلمات اس حاشیہ کے اندر بیان کرتا ہوں میری مراد اس قسم کے تجربات سے ہے جن کو ادہام کے اعداد شمار میں ہاں کے ذیل میں جگہ ملتی ہے۔ اور جولو اکثر وہ لوگ بیان کرتے ہیں جو اسکو اپنے قریب کسی کے موجود ہونے کا ارتسام بتاتے ہیں اگرچہ کسی حس کو خواہ بصارت کی ہو یا سماعت کی یا لمس کی اس میں حسیل نہیں ہوتا۔ جن لوگوں کو یہ تجربہ ہوا ہے وہ اس کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں جس سے یہ ذہن کی نہایت ہی قطعی اور یقینی حالت معلوم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کے حقیقی ہونے کے متعلق بھی ایسا ہی قوی یقین ہوتا ہے جیسا کہ کسی بلا واسطہ حس سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ کوئی حس بھی متعلق معلوم نہیں ہوتی۔ بعض اوقات وہ شخص جس کی قربت محسوس ہوتی ہے جانا پہچانا آدمی ہوتا ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ اور بعض اوقات وہ نامعلوم ہوتا ہے۔ اس انداز اور اس کی

ان کے ارتباط کا باعث مشابہت و ہم شکلی ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ مولاً اس قسم کے غیر ذمہ دارانہ فکر میں جن حد و حد کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجر د نہیں بلکہ تجویزی اور مقرر دن ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ جہاز کو یاد دلا دے جس سے گزشتہ موسم بہار میں میں نے سورج کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ صورت حال اکثر بہت ہی شدت سے متاثر کرتی ہے اور اسی طرح سے بعض اوقات وہ لفظ متاثر کرتے ہیں جن کو وہ کہنا چاہتا ہے اگرچہ سماعت کے ذریعے سے نہیں۔

یہ منظر یا معلوم ہوتا ہے کہ خالص تسقل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسی شدت حاصل کر لیتا ہے جو معمولاً صرف حواس کے ساتھ ہوتی ہے۔ لیکن میں ہنوز خود کو یقین نہیں دلا سکا ہوں کہ زیر بحث شدت متلازم جذبی اور حرکی تشویقات پر بھی مشتمل ہوتی ہے یا نہیں، ارتسام بالکل اچانک ہو سکتا ہے اور اچانک ہی رفع بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ممکن ہے کہ جذبی انتقالات نہ ہوں اور حرکی نتائج کبھی سوائے اس کی طرف توجہ ہونے کے پیدا نہ ہوں۔ یہ معاملہ ایک حد تک حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے اور ہم اس وقت تک کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتے جب تک زیادہ قطعی قسم کے معطیات دستیاب نہ ہو جائیں۔

غالباً مجھے اس قسم کے سب سے عجیب واقعے کا جو علم ہوا ہے وہ یہ ہے۔ موضوع مشاہدہ مسٹر پی نہایت ہی ذہین آدمی ہیں اگرچہ الفاظ ان کی بوجی کے ہیں۔

”مسٹر پی کو عمر بھر مختلف قسم کے دھوکے یا ارتسامات کاذب ہوتے رہے ہیں۔ اگر میں جو اس قسم کے علاوہ خفی استعدادات کے وجود کی قائل ہوتی تو میں ان کی ان کے ذریعے سے توجیہ کرتی۔ چونکہ وہ بالکل اندھے ہیں اس لئے ان کے دوسرے ادراکات غیر معمولی طور پر تیز اور ترقی یافتہ ہیں۔ اور اگر چھٹے حاسے کے مبادی سلم ہوں تو ان کے اندر یہ حاسہ بھی دوسروں کے

غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے کہ پھر اس سے جہاز کے رفقائے سفر بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہر قتل و ہیکل کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا اور پھر یہ خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا، اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علائن کا

بقیہ حاشیہ صغور گذشتہ - مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوگا۔ ان تجربات میں سب سے زیادہ دلچسپ تجربہ ایک روح کا ہے جو چند سال ہوئے کہ ان کو بار بار ہوتا تھا، یہ تجربہ ایسا ہے کہ اس موضوع پر آپ کی کیٹی کے لئے غالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اس وقت سٹریٹسٹن میں لیکن اسٹریٹ پر ایک موسیقی کا کمرہ رکھتے تھے۔ یہاں پر وہ مسلسل طویل اور شدید ششیں کیا کرتے تھے۔ اب ایک پوری موسمی میں یہ واقعہ ان کو عام طور پر پیش آتا رہا کہ وہ اپنے کام کے دوران میں اچانک ٹھنڈی ہوا کا ایک جھونکا اپنے چہرے پر محسوس کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ بالوں کی جڑوں میں ایک طرح کی چھن محسوس ہوتی تھی۔ جب وہ پیانو پر سے مڑتے تو ایک شکل دروازے کے شکاف میں سے آہستہ آہستہ باہر سے آتی جس کی نسبت وہ جانتے تھے کہ یہ ایسے شخص کی ہے جو مرچکا ہے۔ یہ شکل چوٹی ہو کر درز میں سے نکلتی اور اندر آکر پھر انسانی صورت میں گول ہو جاتی۔ یہ ایک ادھر عمر کے آدمی کی تھی جو خود کو اس طرح سے قالین پر پھیلاتا تھا کہ صوفے تک پہنچ جاتا تھا۔ اور یہاں آکر وہ لیٹ جاتا تھا۔ یہ چند لمحے تک سامنے رہتی تھی لیکن جیسے ہی سٹریٹ بولنے یا کوئی خاص حرکت کرتے تو غائب ہو جاتی تھی۔ اس تجربے میں سب سے حیرت انگیز بات یہ تھی کہ یہ بار بار ہوتا تھا، دو سے چار بجے کے درمیان یہ ہر روز ہو سکتا تھا شکل کے سامنے آنے سے پہلے ہمیشہ سردی کی جھرجھری سی محسوس ہوتی تھی، اور ہمیشہ ایک ہی تصویر ایک ہی قسم کی حرکتوں سے سامنے آتی تھی۔ بعد کو انھوں نے اس کل تجربے کا باعث تیز چائے کو بتایا۔ وہ ہمیشہ ٹھنڈی چائے پیا کرتے تھے اور دوپہر کے کھانے کے بجائے اس چائے کے پینے سے ہمیشہ ان میں ایک طرح کی جستی پیدا ہو جاتی تھی۔ اور اس عادت کے ترک کر دے نے کے بعد انھیں یہ یا اور کوئی شکل پھر کبھی نہیں دیکھی۔

غلط ہوتا ہے تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے۔ اگر نادری علاقوں و مشابہتوں کی طرف ذہن دوڑتا ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا بذلہ سنج کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال یہ حیثیت مجموعی پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں، اور ہمیں یہ مشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کون سی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ یہ واقعہ اعصاب کے قریب ہے، جو پہلے زیادہ کام کرنے سے ماندہ ہوتے تھے، اور پھر اس مہج سے ان میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی، پھر بھی ایک واقعہ اس میں توجیہ طلب رہ جاتا ہے، اور میرے لئے بہت ہی دلچسپ ہے۔ مٹربی نظر کی کوئی یاد نہیں رکھتے، اور نہ ان کو اس کا کوئی تصور ہے۔ ان کے لئے ایسا کوئی تصور قائم کرنا کہ ہم روشنی یا رنگ سے کیا مراد لیتے ہیں بالکل ناممکن ہے۔ اور اس لئے وہ ایسی کسی جز سے واقف نہیں ہیں، جو ان کے سامعہ یا لامسہ تک نہ پہنچے، اگرچہ ان کے یہ حاسے اس قدر تیز ہیں کہ بعض اوقات دوسرے لوگوں کو اس نئے خلاف اندازہ کرنے کا موقع ملتا ہے جب ان کو کسی شخص یا شے کی موجودگی کا ایسے ذرائع سے احساس ہوتا ہے جو باہر والوں کے لئے پراسرار معلوم ہوتے ہیں، تو وہ اس کی ہمیشہ قدرتی طور پر خفیف گونجوں سے جن کا صرف ان کے تیز کانوں کو ادراک ہو سکتا ہے، یا ہوائی دباؤ کے فرقوں سے جن کو صرف ان کے اعصاب لمس محسوس کر سکتے ہیں، توجیہ کر سکتے ہیں۔ لیکن مذکورہ روح کے بارے میں اپنے تجربے میں پہلی بار ان کو ایک شے کی موجودگی اس کی جسامت اور شکل کا، ان واسطوں میں کسی کے استعمال کے بغیر علم ہوا۔ اس شکل نے کبھی بھی خفیف ترین آواز پیدا نہیں کی، اور نہ ان سے چند فٹ فاصلے تک پہنچی۔ اس کے باوجود ان کو اس امر کا علم ہوا کہ یہ ایک آدمی کی شکل ہے، جو حرکت کرتا ہے، فلاں سمت میں حرکت کرتا ہے، اور یہاں تک بھی کہ اس کے گھنی داڑھی ہے اور موٹے گھونگروالے بالوں کی طرح سے ہے، اور کچھ سفید ہے۔ اور نیز یہ کہ یہ فلاں قسم کا لباس پہنے ہوئے ہے۔ یہ تمام باتیں ہر بار بلا کسی تغیر کے واضح طور پر محسوس ہوتی تھیں۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ

اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو یہ تھوڑی دیر کے لئے یہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منطف کرتا ہے، لیکن صرف تھوڑی دیر کے لئے کیونکہ اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شارجین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیا کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی جس طرح سے کہ ہم کو اوصاف کی نسبت اشیا کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو کوئی عملی فریضہ یاد آ جاتا ہے۔ ہم بیرون ملک کے کسی اپنے دوست کو خط لکھتے لگتے ہیں یا اخت لے کر اپنے یونانی سبق کو یاد کرنے لگتے ہیں۔ ہمارا فکر معقول ہوتا ہے اور معقول فعل کا باعث ہوتا ہے، مگر صحیح معنی میں اس کو استدلال مشکل سے کہہ سکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ان کا ان کو کیسے اور اک ہوا تو وہ نہیں بتا سکتے۔ انہیں صرف محسوس ہوا اور اس قدر شدت اور وضاحت سے محسوس ہوا کہ اس شخص کی شکل و صورت کے متعلق ان کی رائے کو بدل دینا ناممکن ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس فریب حواس کے اندر انھوں نے واقعات دیکھا جو انھوں نے زندگی کے حقیقی تجربات میں سوائے بچپن کے ابتدائی دو سال کے کبھی نہیں کیا تھا۔

مشرقی پر جس طرح کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بھری تمثیل کو اس میں دخل نہ تھا۔ اگرچہ وہ یہ بھی نہیں بتا سکے کہ غلط ادراک کس ذریعے سے ہوا، یہ نہایت ہی شدید تعقل کے مانس معلوم ہوتا ہے، ایسا تعقل جس سے موجودہ حقیقت کا احساس وابستہ ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ کسی ایسی شکل میں نہیں ہے کہ آسانی کے ساتھ ان عنوانات میں سے کسی تحت آسکے جو میں نے اپنی کتاب کے اندر قائم کئے ہیں۔

خیال کی اور نسبت چھوٹی پروانہیں بھی ہوتی ہیں حدود کے اکہیرے
جوڑ جو ایک دوسرے کی طرف اختلاف کے ذریعے سے ذہن کو منتقل کرتے
ہیں اور جو اس حالت کے قریب ہوتے ہیں جس کو صحیح معنی میں استدلال
کہا جاتا ہے۔ یہ وہاں ہوتے ہیں جہاں کہ ایک موجود علامت غیر مرئی بعید یا
آئندہ حقیقت کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ جہاں علامت یا وہ شے
جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے، دونوں مقروں چیزیں ہوتی ہیں،
جن میں گذشتہ مواقع پر بھی ربط رہا ہوتا ہے، تو انتاج حیوان و انسان
دونوں کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ اختلاف مقارنت کے علاوہ نہیں ہوتا۔ اور
ب کا یعنی کھانے اور کھانے کی گھنٹی کا تجربہ یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، لہذا انھیں
ا کی حس ہوتی ہے، تو ب کا پہلے ہی خیال آ جاتا ہے، اور اس کے لئے
قدم اٹھ جاتے ہیں۔ پہلی جانوروں کی کل تعلیم اور وحشی جانوروں کی
تمام ہوشیاری جو عمر و تجربے سے پیدا ہوتی ہے، اور ہماری انسانی
واقفیت کا زیادہ تر حصہ، اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے، جو ہم میں اس قدر
سادہ انتاجات کرنے کی ہوتی ہے۔ اس امر کے متعلق کہ ہمارے سامنے
کیا چیزیں ہیں، ہمارے اور اوقات یا شناختیں اس قسم کے انتاج ہوتی ہیں۔
ہم کو رنگ کے ایک قطعے کا احساس ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ دور
ایک مکان ہے۔ ہماری ناک میں ایک بو آ جاتی ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ
یہ اسکنک کی ایک خفیف سی آواز مسموع ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ
ریل کی آواز ہے۔ اس کی مثالیں دینا بے سود ہے، کیونکہ انھوں کے
متعلق اس قسم کے انتاجات جن کا احضار ہماری اور ان کی زندگی کا گوشت
پوست ہیں، اور ہماری کتاب باب ۱۱ اس قسم کی پر فریب و صحیح دونوں قسم
کی مثالوں سے پر ہے، ان کو غیر شعوری انتاجات کہا گیا ہے۔ اس میں
شک نہیں کہ عموماً ہم کو اس امر کا احساس نہیں ہوتا کہ ہم انتاج کر رہے ہیں۔

علامت اور وہ شے جس کو علامت ظاہر کرتی ہے مل جل کر ایسا معروض بن جاتے ہیں جو ایک متغیر فکر سے متعلق ہوتا ہے۔ اس قسم کے سادہ استدلالی افعال کے لئے جن کے لئے صرف دو حدود کی ضرورت ہوتی ہے انتاجات بدیہی کا لفظ بہت بوزوں مگر منطق نے اس لفظ پر قبضہ کر کے بالکل اصطلاحی معنی نبھادئے ہیں۔

تصورات حسی

ان اولین اور نسبتاً سادہ انتاجات میں نتیجہ علامت پر اس قدر تسلسل کے ساتھ مرتب ہوتا ہے کہ نہ تو اس کا امتیاز علیحدہ شے کے طور پر ہوتا ہے اور نہ اس طرح سے اس پر توجہ ہوتی ہے۔ اب بھی ہم ان بصری علامات کو جن کی بنا پر ہم اشیاء کی شکل اور فاصلوں کے متعلق نتائج اخذ کرتے ہیں شکل تعین کر سکتے ہیں جن کا ہم کو ان کی مدد سے اس قدر بلا تکلف ادراک ہو جاتا ہے۔ معروضات بھی جب ان کا اس طرح سے انتاج ہو جاتا ہے تو عام ہی ہوتے ہیں۔ کہنے کو جب شکار کی خوشبو کا احساس ہوتا ہے تو وہ عام طور پر ہرن یا کسی کتے کا خیال ہوتا ہے کسی خاص ہرن یا کسی خاص کتے کا خیال نہیں ہوتا۔ ان نہایت ابتدائی مجرد تصورات کو ڈاکٹر جی جے ریٹنر

۱۔ اس قسم کے استدلال میں مجھے دوسرے زیادہ حدود کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ان پہلی تو علامت ہوتی ہے اور دوسری وہ شے ہوتی ہے جس کا اس سے استنباط کیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ مگر دراصل جب کو یاد دلاتا ہے اور کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ ایم ہنٹ اپنی کتاب لاسا کالاجی ڈوریر نمٹ میں اس امر کے مدعی ہیں کہ تین حدیں ہوتی ہیں۔ ان کے نزدیک موجودہ حسی علامت ماضی سے ایک تمثال کو لاتی ہے جو اس کے مشابہ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ مل جاتی ہے اور پھر وہ چیزیں جو مستنبط ہوتی ہیں اس درمیانی تمثال کے مقارنہ مولفغات ہوتی ہیں نہ کہ قریبی حسی کے متعلق کو بابا میں معلوم ہو گا کہ میں اس تمثال کو ایک بین نفسی واقعہ کی حیثیت سے کیوں تسلیم نہیں کرتا۔

جنسی تصورات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور ان کے علیحدہ نام رکھنے کی ضرورت یہ پیش آئی کہ ان میں اور ان تعلقات میں جن کو عام تصورات کہا گیا ہے امتیاز کرنا مقصود تھا۔ ان کی تحلیل و تعریف نہیں ہوتی بلکہ ان کا صرف تمثیل کیا جاتا ہے۔

”یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہمارے کل مادہ تصورات مجموعی ترتیبات ہیں جو خود بخود یا بغیر اس کے کہ ارادی طور پر کوئی مقابلہ یا چھان بین یا نگہبانی عمل ہو جس کی کہ اعلیٰ تصوری اعمال میں ضرورت ہوتی ہے، معمولی ذہنی عمل کی خفیف سی تحلیل کی ضرورت ہے۔ یہاں پر مقابلہ اور چھان بین اور ترکیب فاعل نہیں کرتا، بلکہ گویا اس کی طرف سے کر دی جاتی ہے تصورات جنسی تو بس موصول ہو جاتے ہیں۔ یہ ضرورت صرف تعلقات کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا تعقل کیا جائے۔۔۔۔۔ اگر میں سڑک عبور کرتا ہوں اپنے پیچھے اچانک شور سنوں، تو میں اس قافیے کے ترتیب دینے کے لئے انتظار نہیں کرتا، کہ غالباً میرے پیچھے کوئی سواری آرہی ہے جو مجھ پر سے گذر جانے والی ہے۔ اس قسم کا شور اور ان حالات میں میرے ذہن کا اپنی غرض سے اس قدر قوی اختلاف ہوتا ہے کہ جس تصور کو یہ پیدا کرتا ہے اس کے تصور جنسی کی سطح سے بلند ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جن تطابقی حرکات کو یہ تصور میرے اندر پیدا کرتا ہے وہ بغیر کسی قسم کے عقلی فکر کے ہو جاتی ہیں۔ بائیں ہمہ یہ حرکات نہ تو اضطرابی ہیں اور نہ جبری۔ ان حرکات کو جنسی تصوری حرکات کہتے ہیں یعنی وہ حرکات جن کا مدار جنسی تصور پر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر رومینز یہ دریافت کرتے ہیں کہ اس قسم کا غیر موسوم اور غیر عقلی تصور کس حد تک وسیع ہو سکتا ہے۔ اور اس کا جواب وہ متعدد مثالوں سے دیتے ہیں جو انھوں نے حیوانی زندگی سے لی ہیں، ان کے لئے ضروری ہے کہ

۱۔۔۔۔۔ میٹل ایوالیوٹس ان مین (۱۸۸۹) باب ۳ میں خاص طور پر دیکھو صفحہ ۶۸ تا ۸۰

اور اس کے بعد صفحہ ۳۵۶ تا ۳۹۶

میں ان کی کتاب کا حوالہ دوں تاہم ان میں سے دو ایک کا میں اقتباس بھی کئے دیتا ہوں۔

”ہوز و لکھتا ہے کہ میں ٹیکسا ز کے بے آب و گیاہ میدان کو عبور کر رہا تھا۔ اس اثنائیں میرے دو کتوں کو پیاس کی بہت تکلیف ہوئی اور شاید وہ چالیس پچاس مرتبہ پانی کی تلاش میں غاروں میں اترے۔ یہ غار وادیاں نہ تھیں اور ان میں درخت نہ تھے اور نہ سبز می تھی۔ چونکہ یہ بالکل خشک تھے ان میں نم مٹی کی بھی خوشبو نہ آسکتی تھی۔ مگر کتوں نے اس طرح سے عمل کیا کہ گویا کہ پیچھے غاروں میں پانی کی تلاش کرنے میں اور اس کے پانے کا بہت کچھ امکان ہے۔ اور ہوز و لکھتا ہے اور حیوانوں میں بھی اس قسم کا عمل دیکھا ہے“

”سٹرڈارون لکھتے ہیں کہ جب میں اپنے کتے سے ذرا تیز آواز میں یہ کہتا ہوں کہ ای ہی وہ کہاں ہے تو وہ فوراً یہ سمجھ جاتا ہے کہ کسی شے کے شکار کرنے کی ضرورت ہے اور عموماً پہلے ادھر ادھر دیکھتا ہے اور اس کے بعد قریب ترین جھاڑی میں لکھس پڑتا ہے مگر جب اس کو اس میں کچھ نہیں ملتا تو اس پاس کے درخت پر کسی گلہری ہی کی تلاش کرنے لگتا ہے۔ اب کیا ان حرکات سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی کہ اس کے ذہن میں ایک عام تصور یا عقل ہوتا ہے کہ کسی جانور کے تلاش کرنے اور شکار کرنے کی ضرورت ہے“

ان سے یہ بات یقیناً ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصور زیر بحث اسی شے کے متعلق ہے جس کی نسبت ممکن ہے کہ اور کچھ معلوم نہ ہو اس کا خیال فعالیت محرک ہوتا ہے۔ مگر نظری نتیجے کا محرک نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے مندرجہ ذیل مثال میں۔

”مرغابیاں پانی پر اترنے کی نسبت زمین تو کیا برف پر بھی نسبتہ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بلندی پر سے غوطہ لگاتی ہیں وہ خشکی یا برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندوں میں ایک تصور جنسی تو خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا

تری کے اسی طرح انسان خشک زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا، جس طرح خشکی میں کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ دو علیحدہ جنسی تصور رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے۔ لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان جنسی تصوروں کا نام بھی رکھ سکتا ہے۔ جب سے یہ دونوں کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے، یہ امر چنڈاں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے ان تصورات جنسی کو تعلقات میں بدلتا ہے یا نہیں..... اور بست سی اغراض ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔

استدلال میں ہم اہم اوصاف کو چن لیتے ہیں

ان اغراض میں سے بہت سے بڑی غرض حل ہے جو ایک نظری عمل ہے اور جو ایسا ہوتا ہے کہ ہمیشہ کسی نہ کسی فعل کا باعث ہوتا ہے، یا اس ہمہ رجحان اس کا یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، فوری حرکی رد عمل کو، جس کا وہ سادہ انتاجات باعث ہوتے ہیں جن کو ہم اد پر ذکر کر آئے ہیں نہ روکے۔ استدلال میں اسے ب کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے اور ب بجائے محض ایسا تصور ہونے کے جس کی ہم محض تعمیل کرتے ہیں ایسا تصور ہوتا ہے جو واضح طور پر ایک اور تصور ج کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اور جہاں انتقال ذہنی کا سلسلہ ایسے استدلال پر مشتمل ہوتا ہے جو فحیلہ یا استلانی تصور کا عکس ہوتا تو تصورات باہم کچھ داخلی علاقے بھی رکھتے ہیں جن پر ہمیں نہایت غور سے نظر ڈالنی چاہیے۔

نتیجہ جس کی ایک سچی استدلالی عمل سے تلاش ہوتی ہے ممکن ہے ایسی شے ہو جس کی ارادی طور پر تلاش کی گئی ہو مثلاً کسی غایت کے وسائل کسی مشاہدے میں آئے ہوئے نتیجے کی علت یا کسی مفروضہ علت کا

معقول، ان تمام نتائج کو مقرون اشیا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن ان کی طرف دیگر مقرون اشیا سے ذہن فوراً منتقل نہیں ہوتا، جس طرح سے محض انتہائی فکر کے سلاسل میں ہوتا ہے۔ یہ مقرون اشیا کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں، لیکن ان کے اور ان اشیا کے مابین چند مدارج ہوتے ہیں، اور یہ مدارج مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعے سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمے سے یہ نکل رہا ہے، اس کا یہ کوئی عادی یا مشابہہ موقوف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، اور ایسی ہو کہ جو مقرون اشیا کے سادہ اختلاف کے ذریعے سے کبھی بیدار ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کے سادہ فکر جس میں تجربہ ماضی کی مقرون اشیا محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں، اور استدلال میں سبب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے، اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی مفکر ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور موقوفات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے، لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو، اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو، تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کرے گا جو اس کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو مشکلات سے باہر نکالتا ہے، ایسی مشکلات جس میں ہمارے تمام انتہائی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور تمام حیوان شریک ہیں، محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

نئے معطیات سے رد براہ ہونے کی قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام انتہائی فکر سے خاصی طرح سے ممتاز کر دے گا، اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کوئی خصوصیت ہے۔

اس میں تحلیل و تجرید ہوتی ہے۔ ایک تجربی مفکر ایک واقعہ کو حیثیت مجموعی آنکھیں پھلپھلا کر دیکھتا ہے، اور اس کی کچھ پیش نہیں جاتی یا اگر کوئی متلازم

یا مشترک جزو کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا تو لاچار رک جاتا ہے، برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصے کو وہ کل کا لازمی جزو قرار دیتا ہے۔ اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعے میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جب کہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے، تو ان کا ہونا لازمی ہے واقعہ یا مقرون جزو کا نام فرض کر دو کہ اسے وصف لازمی ب ہے

اور وصف کا خاصہ فرض کر دو کہ ج ہے تو اس صورت میں اسے ج کا انتاج بغیر ب کے واسطے نہیں ہو سکتا، کیونکہ ب استدلال میں حد ثالث یا حد واسطہ ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے محدود وصف کو دیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے، اور ب کے متلازم ہوتی ہے، وہ اس کے متعلق صحیح اور اس کے متلازم ہوتی ہے۔ درحقیقت ب اس کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی درحقیقت یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی کو دینے کو استدلال کہتے ہیں۔ اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب، اس میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علیت یعنی ب کے متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں

ب، ج ہے
ا، ب ہے
ا، ج ہے

۱۔ جے لاک ایسے کانسٹنگ ہیومن انڈر سینڈنگ کتاب باب فقو ۳

۲۔ صاحب فراست ہونے کے معنی اچھا مشاہد ہونے کے ہیں۔ جے اس مل کے یہاں ایک

تو معلوم ہوگا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہے اور پہلے کبریٰ کے لئے فراست اور علمیت کی ضرورت ہے۔ بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے۔ کیونکہ مقرون اشیا کے لئے پہلوؤں کے پتے چلانے کا وصف قدیم اصول کے یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ۔ عبارت ہے، جو متن کے فشا کے اس قدر مطابق ہے کہ میں اس کا اقتباس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مشاہدہ کرنے والا وہ نہیں ہوتا جو محض اس چیز کو دیکھتا ہو جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہو بلکہ مشاہدہ کرنے والا وہ ہوتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ یہ نئے کن کن اجزاء سے بنی ہوئی ہے۔ اس کو عذگی کے انجام دینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔ ایک شخص بے توجہی سے یا غلط جگہ توجہ کر کے اس چیز کے آدمے حصے کو نظر انداز کر دیتا ہے جس کو وہ دیکھتا ہے۔ دوسرا جس قدر دیکھتا ہے اس سے زیادہ درج کرتا ہے اور جو کچھ دیکھتا ہے اس کو جو کچھ کہ وہ تصور کرتا ہے یا جو کچھ وہ استنباط کرتا ہے اس کے ساتھ غلط کر دیتا ہے۔ تیسرا سب حالات پر غور کرتا ہے مگر غیر مشاق ہونے کی وجہ سے کیت کو غیر یقینی اور مبہم چھوڑ دیتا ہے۔ چوتھا اکل کو دیکھتا ہے مگر بری طرح سے تقسیم کر دیتا ہے یعنی جن چیزوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا چاہے تھا ان کو ہاتھ نہیں لگاتا اور جن چیزوں کو آسانی کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا تھا ان کا تجربہ کر دیتا ہے جس سے نتیجہ وہی رہتا ہے یا بعض اوقات اس سے بدتر ہو جاتا ہے، جتنا کہ تحلیل نہ کرنے کی موت میں ہوتا۔ ذہن کے وہ اوصاف بیان کئے جاسکتے ہیں جو عمدہ مشاہدہ کے لئے ضروری ہیں۔ مگر یہ مسئلہ منطق کا نہیں بلکہ نہایت ہی وسیع معنی میں نظریہ تعلیم کا ہے۔ صحیح معنی میں مشاہدہ کرنے کا کوئی فن نہیں ہے۔ مشاہدے کے اصول ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ اختراع و ایجاد کے اصول کی طرح سے دراصل ایک شخص کے ذہن کو تیار کرنے کی ہدایات ہیں۔ یعنی اس کو ایسی حالت میں کرنے کے لئے جس میں یہ مشاہدہ یا اس جمادیز کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہو گا پس یہ دراصل تعلیم نفس کے اصول ہیں جو منطق سے مختلف چیزیں۔ یہ اس امر کی تعلیم نہیں دیتے کہ ایک شے کو کس طرح سے کیا جائے بلکہ اس کی

استدلال کے اکثر واقعات میں صغریٰ یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے منزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر متحقق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقع ہو۔

یہ ادراک کہ ا ب ہے ا کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور یہ دعویٰ کہ ب ج ہے، ایک مجسّم دیا علی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سلیبان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے کیا مراد ہے

جب ہم کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں مثلاً سندور کا بہ حیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں، تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں نظر انداز کرتے ہیں، اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو و خواص ہوتے ہیں۔

بقیہ ماسیہ صفحہ گذشتہ۔ تعلیم دیتے ہیں، کہ اپنے آپ کو اس کے کرنے کے لئے کس طرح سے قابل بنایا جائے۔ یہ اعضا کو توئی کرنے کا فن ہیں، نہ کہ ان کے استعمال کرنے کا۔ کس حد تک اور کس قدر باریکی کے ساتھ مشاہدہ کرنا ضروری ہے، اور ذہنی تحلیل کو کہاں تک کرنا چاہئے، اس کا مدار پیش نظر غایت پر ہوتا ہے۔ کسی خاص لمحے میں کائنات کی حالت کی تحقیق کرنا ناممکن ہی نہیں بلکہ بے سود بھی ہوگا۔ کیا وہی اختبارات کرتے وقت ہم سیاروں کے مقام کا مشاہدہ کرنا ضروری نہیں خیال کرتے کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے اور بہت سطحی تجربہ یہ ظاہر کر دینے کے لئے کافی ہے کہ ان حالتوں میں ستاروں کا مقام نتیجے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح سے ان زمانوں میں جب انسان اجرام سماوی کے باطنی پر عقیدہ رکھتے تھے، ان اجسام کی صحیح حیثیت مقامی کو اختیار کرتے وقت نظر انداز کر دینا غیر فلسفیانہ ہوتا۔

حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو ہم کاغذ پر کھینچتے ہیں اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اس کے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبتہ پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لا تعداد نظر آتے ہیں۔ سندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے۔ بھاری بھی ہے قیمتی بھی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا۔ تمام اشیا اوصاف کا سرخیمہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ یا بلاواسطہ ہر شے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے متعلق تمام علاقوں کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایسا زاویہ ہوتا ہے جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے کہ باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے۔ لیکن اس کی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمبریٹ کا آدمی اپنے سے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤں غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤں غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی جسامت اتنی ہوتی ہے مفروضہ خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ حملات احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے اور نالک کا منتظم صرف اس کو لیتا ہے کہ یہ شام کے وقت تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا ایک کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو واضح طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون و اتصے کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں اگر واقعاً یہ اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے بالکل لازمی و اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں لیکن اگر میں آگ جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ ہے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو یہ ہوگا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور میرے لئے اس وقت اس کے دوسرے اوصاف و علاقے کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں اور یہ پتلی شے بھی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو آٹھ انچ چوڑی اور دس انچ لمبی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کھیت میں جو پتھر پڑا ہوا ہے اس سے ایک فرلانگ مشرق میں قلع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ۔ ان اوصاف میں سے جس وصف کے تحت ہی میں اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں بے انصافی ہوگی۔ لیکن میں کسی نہ کسی عنوان کے تحت اس کو لاتا رہتا ہوں اور ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور بچ سے کام لیتا ہوں۔ میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت کو میری محدود اور غلط فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے۔ اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں۔ خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزاء کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم سم صرف دنیا کو چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام ہی ہو سکتا۔ سرڈوار نرنے اپنی اوٹرن ڈیک کی کہانی میں ایک بچہ اس طرح سے مارا کہ اس کے دل آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا

بلکہ محض اس کی طرف عام نشانہ لگایا۔ لیکن اس طرح سے کائنات پر عام نشانہ نہیں لگا سکتے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دیکھپیوں کے اعتبار سے ان کو ایک ایک کر کے اس طرح سے ایک وقت کی طرف داری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی سے بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک تو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ دوسرے ابواب میں نفسیات کے اوصاف اور اہم معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ حل کر معلوم ہوں گے۔

انسان اس قدر طبعاً طرف دار واقع ہوا ہے کہ تمام عقل اولیٰ علم دونوں کے نزدیک یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتہً و قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کی اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ بغیر خاص وصف کے یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی، اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے۔ مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں۔ کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں بنایا گیا ہے۔ متعلم کے ذہن میں کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دے رہا ہے جو اس کی ایک ذرا سی تحریر یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے، یا ایسے پہلو پر زور دے رہا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے، یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ اس اثنا میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلتی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف ہیں جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان میں درحقیقت کوئی شے اعتقادی نہیں

ہوتی۔ وہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہم پر تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسما اور اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے درحقیقت وہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔ غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ نسبتاً عارض اور غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دہرایا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا، اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جو ہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے۔ اور یہ کہ اصطفا و تعقل ذہن کے محض غایتی اسلحہ ہیں۔ شے کا اصل جو ہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلے میں اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں۔ میں اس شے کو ان اشیاء کے زمرے میں شمار کرتا ہوں جن میں میرا اہم وصف ہوتا ہے۔ اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شے کی حیثیت سے ہیں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح سے اس کا تعین کرتے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے دیگر حقائق مجھے بالکل کا عدم معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اوصاف کون سے

لے۔ جن متعلین کی عام حکمت کے مطابق ترتیب ہوئی ہے وہ ممکن ہے کہ اشیاء کی کمزرتی ساخت کو مطلق یعنی ان کی حقیقت اصلی خیال کریں اور یہ کہیں کہ پانی شکر کے مل کرنے والا یا پیاس بجھانے والا ہونے کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ ہائڈروجن اور آکسیجن کا مرکب ہے۔ ذرا بھی نہیں! یہ سب صفات مسادی حقیقت کے ساتھ اس سے متعلق ہیں۔ ایک ماہر کیمیا کے لئے جو یہ اولاً آکسیجن اور ہائڈروجن کا مرکب اور ثانوی طور پر اور کچھ ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کی استباط و تعریف کی اغراض کے لئے پانی کو ہائڈروجن اور آکسیجن کا مرکب خیال کرنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔

یہ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اس کو مسلم نے ہوئے بغیر نہیں رہتے (کہ شے کی) ہر قسم کوئی

اہم قرار دے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بے حد اختلاف ہوتا ہے اسی وجہ سے ایک ہی شے کے مختلف نام اور مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔ لیکن روزمرہ کے استعمال کی بہت سی اشیاء مثلاً کاغذ روشنائی، لکین اور کوٹ میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور یہ ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ

بقیہ ماشیہ مغذ گدشتہ۔ کوئی خصوصیت رکھتی ہے جو اس کو دوسری اقسام سے میز کرتی ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد کیا ہے؟ اس مفروضہ کی کیا بنیاد ہے کہ ہر شے کی ایک ایسی تعریف ہے جس کو ہم نے نہیں دیکھا ہے، اور جس کو شاید اطمینان بخش صورت میں شاید کسی نے بھی نہیں دیکھا ہے۔ اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ ہمارا یہ یقین کہ اشیاء کے مخصوص نشانات ہونے چاہئیں جن سے اشیاء کی الفاظ میں تعریف ہو سکے اسناد لال کے ناگزیر امکان کے مفروضہ پر قائم ہے۔

۱۔ میں ایک مضمون سے The Sentiment of Rationality جو رسالہ ناسٹ کی چوتھی جلد میں ۱۸۹۶ء میں شائع ہوا تھا، ایک عبارت نقل کرتا ہوں۔ ”تعلقل کیا ہے۔ یہ ایک غایتی آلہ ہے۔ یہ ایک ایسی شے کا جزوی پہلو ہے جس کو ہم اپنی غرض کے لئے ایک ضرور پہلو اور کل شے کا نمائندہ خیال کرتے ہیں۔ اس پہلو کے مقابلے میں شے کے اور اوصاف و خواص معمولی عوارض معلوم ہوتے ہیں جن کو ہم بلا کسی قسم کے الزام کے نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لیکن اصل حقیقت یعنی تعلقل کی بنیاد اس غایت کے ساتھ جو ہمارے پیش نظر ہوتی، تغیر ہوتی رہتی ہے۔ ایک ایسی شے جیسی کہ تیل ہے مختلف افراد کے لئے اپنے مختلف فوائد کے اعتبار سے بہت ہی مختلف اصل حقیقتیں رکھ سکتی ہے۔ ایک شخص اس کو آتش گیر خیال کرتا ہے، دوسرا اس کو چکنی کرنے والی شے خیال کرتا ہے تیسرا اس کو ایک غذا خیال کرتا ہے۔ عالم کیمیا اس کو ہائڈروکاربن خیال کرتا ہے۔ فزینچر بنانے والا اس کو لکڑی رنگ کو گہرا کر دینے والا خیال کرتا ہے۔ چہرہ اس کو ایسی شے خیال کرتا ہے جس کی آج کچھ قیمت ہے اور کل کچھ ہو جائے گی۔ صابن ساز طبعیاتی اور کپڑے صاف کرنے والا اپنے فردریات کے اعتبار سے اس کی

ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کو نا صحیح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ اہم اور زیادہ مفید ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو اس کی بحث تھی جو اس وقت جب کہ استدلالی واقعے کو لایسا واقعہ سمجھتا ہی ہے جس کا اصل جو ہر ب ہے مترشح ہوتا ہے اب اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایک علیحدہ حقیقت قرار دیتا ہے۔ ادبر و دیگ کا یہ نظریہ کہ ایک شے کا ضروری وصف ہوتا ہے جو سب سے زیادہ کار آمد ہو، دراصل صحیح ہے۔ مگر ادبر و دیگ نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ ایک شے کی قدر و قیمت کا تعقل کرنے والے کی عارضی غرض پر مدار ہوتا ہے۔ اور جب اس کی غرض بھی اس کے ذہن میں پورے طور پر واضح ہوتی ہے، تو شے کے وصف کا امتیاز جو اس کے ساتھ بہ حیثیت شے کے سب کے قریبی تعلق رکھتا ہے اس کو کسی اصول سے سکھایا نہیں جاسکتا۔ ایک شخص جو زندگی کے سفر پر ایک خاص مقصد سے روانہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہو، اس کو صرف ادنیٰ نصیحت کی جاسکتی ہے جو ایک حد تک بے سود مشورہ ہوتی ہے۔ جن حالات سے تم کو سابقہ ہو، ان میں ان کی طرف توجہ کرنا جو تمھاری غرض کے اعتبار سے ٹھیک ہو۔ صحیح کا انتخاب تو انسان کا معیار ہے ہارٹمان کہتا ہے کہ اس سے پہلے کہ ایک طباع آدمی صحیح تصور تک لاکھوں آدمی مظہر کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے رہتے ہیں۔ طباع صرف وہ شخص ہوتا ہے جس کو جب وہ دنیا میں آنکھیں کھولتا ہے، صحیح خصوصیات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہیں اور احسن وہ ہوتا ہے جو انھیں اغراض کے رکھنے کے باوجود جو طباع کی ہوتی ہیں اپنی توجہ کو ہمیشہ عوارض میں پھنسا دیتا ہے۔“

۱۰۔ اگر ہماری مقاصد میں سے ایک مقصد دوسرے مقصد کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوتا تو صرف اس حالت میں ہمارے تعلقات میں سے ایک تعقل زیادہ صحیح ہو سکتا۔ لیکن مقصد کے زیادہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقصد اشیا کے کسی مطلق معیار کے تابع ہو، اور اس معیار کے ہمارے تمام مقاصد کے لئے تابع ہونا ضروری ہو۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اہم خصوصیات کا کل نظریہ عالم کے غایتی نظریے سے

متعلق تھوڑی سے گفتگو کی ضرورت ہے کہ ب کے اندر ایسے خواص و نتائج ہونے کے کیا معنی ہیں۔ اس کے ہم عمل استدلال کا پھر مطالعہ کرتے ہیں۔

عام قضایا کے اندر کونسی شے مضمحل ہوتی ہے

ب۔ بقول مسٹر کلے مقرون یا بطور خود کافی شے نہیں ہے۔ یہ ایک

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) بہت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے۔ مادہ جب غایت کا انکار کرتی ہے تو یہ خود اپنا انکار کرنے لگتی ہے اس کے باوجود سالمات وغیرہ کو اہم واقعات کہتی ہے۔ عالم میں شعور اور سالمات دونوں میں اور ایسی حالت میں کہ خالق نے ان کے متعلق کوئی صریح مقصد ظاہر نہیں کیا ہے یا خالق موجود (نمود بائند) نہیں ہے ایک کو اسی قدر اہم قرار دینا چاہئے جس قدر کہ دوسرے کو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے سالمات استدلال کی اغراض کے لئے زیادہ معید ہیں۔ اور شعور علم کی اغراض کے لئے۔ ہم کائنات کو دونوں طریقوں میں جس طرح سے جابجا لکھ سکتے ہیں یعنی سالمات پیدا کنندہ شعور یا شعور پیدا شدہ سالمات۔ صرف سالمات یا صرف شعور دونوں صداقت کی مجروح شکلیں ہیں۔ اگر خدا پر عقیدہ رکھے بغیر بھی میں یہ کہتا رہوں کہ دنیا درحقیقت کیا ہے تو مجھے اس کی یہ تعریف کرنے کا بھی اتنا ہی حق ہے کہ یہ ایسی جگہ ہے جہاں پر سیری ناک میں خارش ہوئی ہے یا یہ ایسی جگہ ہے جس کے ایک گوشے مجھے سینپ کی پھلیوں کا کھانا بیس سینٹ میں ملتا ہے جتنا کہ یہ کہنے کا یہ ارتقا کرنے والا سبایہ ہے جو خود کو الگ الگ اور یکجا کرنا رہتا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان تین انتزاعات میں سے عالم کی حقیقی صورت کے لئے کونسا سب سے ردی بدل ہے۔ اس کو محض خدا کی کار فرمائی کہنا بھی اس وقت تک اسی طرح سے حقیقت کے مجروح کرنے کے مساوی ہو گا جب تک ہم یہ نہ کہیں کہ خدا کیا ہے اور کس قسم کا کام ہے۔ عالم کے متعلق خاص خاص اغراض و مقاصد سے قطع نظر کے حقیقی صداقت مجموعی صداقت ہی ہے۔

مخصوصیت ہوتی ہے جو اکثر مقرون چیزوں میں اور خواص کے ساتھ ملی جلی ہوتی ہے۔ خواہ یہ خصوصیت ایک کہنے کے لائق صلح کی ہو یا امریکہ یا چین کی ساخت ہونے کی یا آٹھ ایتھ مرلج ہونے کی یا مکان کے کسی خاص حصے میں ہونے کی یہ اس کے متعلق ضرور صحیح ہو۔ اب ممکن ہے ہم اس کا نقل اس طرح سے کریں کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے جس میں اس قسم کی تنہا عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں یعنی ان میں سے کوئی ایک ہی اگر ا میں ہو اور ہم کو اس کا کبھی یقین کہ اس کے ساتھ اور کونسے خواص نہیں۔ ایک بار ب کے ساتھ ج ہو دوسری بار د ہو وغیرہ ایسی دنیا میں عام تسلسلات یا موجودیتیں نہ ہوں گی اور نہ کلی قوانین ہوں گے ہر قسم کے تقسیم و ترتیب ہوگی۔ ماضی کے تجربے سے کسی قسم کے مستقبل کی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی۔ اور استدلال ناممکن ہو جائے گا۔

لیکن جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہ اس قسم کی نہیں ہے۔ اگرچہ بہت سی عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتی ہیں پھر بھی بہت سی ایسی ہیں جو باہمی تلامز یا تناظر کی منتقل عادتوں کو متاثر کرتی ہیں۔ یہ ایک دوسرے کو متلازم ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک ہمارے لئے آس کی علامت ہوتی ہے کہ دوسری بھی ضرور ہوگی۔ گویا یہ جوڑوں میں شکار کرتی ہیں اور اس قسم کا قضیہ کہ ب ج۔ ہے یا ج پر مثال ہے یا ج سے پہلے یا اس کے ساتھ ہے اگر یہ ایک صورت میں صحیح ثابت ہو جائے تو بہت ممکن ہے یہ اسی مثال میں بھی صحیح ثابت جہاں ہمارا اس سے سابقہ پڑے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عام قوانین جاری ہیں۔ جس کے اندر کلی قضایا صحیح ہوتے ہیں اور لہذا جس کے اندر استدلال ممکن ہے۔ خوش قسمتی سے ہم انشیا پر کلیتہً دسترس نہیں رکھتے بلکہ صرف ان کا کسی عام خصوصیت کے ذریعہ سے منتقل کر سکتے ہیں جن کو ہم تھوڑی دیر کے لئے ان کا جوہر کہتے ہیں۔ اگر یہ معاملہ یہیں ختم ہو جاتا اور وہ خصوصیت جس کو ہم ایک سے لیتے اس کے آئندہ ترقی میں کوئی مدد نہ ملتی تو بہت افسوس کی بات

ہوگی۔ باب ۱۱ میں ہم کو اس مہموائی پر پھر غور کرنا ہوگا جو ہماری قوت استدلال اور اس عالم کے مابین ہے جس کے ساتھ اس کی قسم لڑی ہے۔
اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف پھر لوٹتے ہیں۔

ب، ج ہے
ز، ب ہے
ا، ج ہے

ب کو فی الحال مقرون واقعہ منظر یا حقیقت یعنی ا کے جزو کی حیثیت سے معلوم منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے۔ اب ہم ب جس کو ہماری فراست نے ز سے معلوم منتخب کیا تھا کے واسطے سے ج سے انبساط کر سکتے ہیں۔

اب دیکھو کہ اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو بہتر یہ ہوتا کہ ہم اس کا تعلق کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن اگر حقیقت مجموعی ا پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہمیں نہیں ملتا ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبری کرے اگر ہم میں فراست ہے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوئے اور ا ایک وصف ن د سے وابستہ ہوتا تو ہم کو ب کو نظر انداز کر دینا چاہئے تھا۔ اور ن کی طرف متوجہ ہونا چاہئے تھا اور ا کا تعلق محض ن کے طور پر کرنا چاہئے تھا۔

۱۔ عالم کس طرح سے اس سے مختلف ہو سکتا تھا جیسا کہ یہ اب ہے۔ اس کے متعلق لوٹنے کی مابعد الطبیعیات ۱۵ تا ۱۶ سے مقابلہ کرو۔ اس کے اندر مفید باتیں دستیاب ہوں گی نیز باب ۱۱ سے مقابلہ کرو۔

اندلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے کے لئے یا کسی استعجاب کے رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجریدی طور پر نقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ نقل صحیح ہو۔ اور صحیح طور پر نقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجرود خاصہ کے ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجائے جس تک استدلالی فی الحال پہنچنا چاہتا ہے۔

نتائج استدلال تک ممکن ہے انسان اتنا تا ہی پہنچ جائے۔ محض نما

لے۔ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بعض اوقات نقل کرنے والے کا مقصد استدلالی نہیں ہوتا، اور وہ صرف اس نتیجہ تک پہنچنا چاہتا ہے کہ جو چیز سامنے ہے اس کا صرف نام متعین کرے۔ کسی غیر متعلق شے کے متعلق ہمارا یہ سوال سب سے پہلا ہوتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور جس سہولت کے ساتھ ہمارا استعجاب محض یہ معلوم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے کہ اس کا کیا نام ہے وہ کافی مفہم خیال میں اپنے ایک شاگرد مسٹر آرڈو بلیو بیک کے ایک غیر مطبوعہ مضمون کی عبارت نقل کرتا ہوں یہ ایک شے کا محمول جو مادہ ترمین غایت پوری کر سکتا ہے، وہ خواہش وحدت کی تشفی ہے، محض اس امر کی خواہش کہ یہ چیز وہی ہے جو وہ چیز ہے۔ جب پرلے دن میں نے ایک شکسیر کی تصویر کو غلطی سے ہاتھ مارن کی تصویر سمجھا لیا تھا، تو کیا میں نفسیاتی اصول کے اعتبار سے اسی قدر ٹھیک راستہ پر نہیں تھا، جس قدر کہ اس وقت ہوتا جب میں اس کا صحیح طور پر نام لے دیتا۔ دونوں چیزوں میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں کے سر اگلے حصے پر بال نہ تھے، موچیں نہیں، بال لٹک رہے تھے۔ اس کا ہاتھ مارن نام بتانے کی وجہ صرف میری یہ نام بتانے کی خواہش تھی کہ کسی اور غایت کے اعتبار سے اس کا یہ اصطلاح کام نہ دے گا۔ اور ہر وحدت ہر عنایت ہر اصطلاح اس وقت تک بجا طور پر خیالی کیا جائے گا، جب تک یہ محض اس تشفی اس جذبے یا سکون کے علاوہ اور کسی غایت کا باعث نہ ہو جو کبھی طور پر اس کے تعین رکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔

در حقیقت استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن انھوں اور تصویروں سے کھلتے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ اسی بلبلوں کے تذکرے سننے میں آتے ہیں جو ٹکنی گرا کر دروازہ کھول لیتی ہیں۔ لیکن اگر ٹکنی بگڑ گئی تو پھر کوئی بی دروازہ نہیں کھول سکی۔ یاں اگر اندھا دہند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازے کی تمام و کمال حالت سے اختلاف ہو جائے تو اور بات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے کہ وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازے کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازے کے کونسی حصے میں خرابی ہے، آیا ٹکنی اکھٹی نہیں یا دروازے جو کھٹ میں جم کر رہ گئے ہیں یا اور کچھ خرابی ہے۔ ظاہر کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازے کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا، اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادوم نے معلوم کیا تھا کہ اگر اس کو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ اتنی روز کی ادھر میٹرن کے بعد اس لئے یکایک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹہ کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ رفاص گھنٹہ کی پشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا۔ یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر لیتا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا لیمپ ہے جس کی چمپی کو اگر تقریباً پانچ اینچ اوپر کو نہ اٹھا دیا جائے تو بہت برقی طرح سے بھڑکتا ہے۔ یہ علاج مجھے بڑی کمی کد و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمپی کو ایک کیل کے ذریعہ سے ہمیشہ ابھارے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل دو محبوبوں کا اختلاف ہے۔ شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ

ان کا رقبہ نصف قاعدے اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور تب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا، وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ مربع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدے کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو چند زائد خطوط کے کھینچنے کی ضرورت ہوگی، اور مہندس کو اصل شکل کی خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کوئی تعلق ہوتا ہے، اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا، جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جاتے مہندس کی وفات و ذہانت کا مدار ان نئے خطوط کے اختراع پر ہے۔

پس استدلال میں دو اصر قابل غور ہوتے ہیں

اول یہ کہ جز و منتشر اس تمام واقعہ کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا یہ جزو ہے اور۔ دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجہ کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کرو کہ ہزار ایک تھان دکھاتا ہے۔ اور میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں کہ نہیں مجھے یہ نہیں چاہئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے اور اس سے میری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اس سے رنگ کے اڑنے کا خیال ذہن میں آتا ہے۔ میری یہ رائے کو ممکن ہے کہ صحیح ہو لیکن استدلالی نہیں ہے، بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں

کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیسیا وی طریق پر غیر یا مدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہوگا۔ رنگ کا تصور جو کہ کپڑے کا ایک جزو ہے، کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ انسی طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربہ کی بنا پر یہ امید کرے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو یہ گل جائے گا۔ یا یہ اگر محذب اُکینہ میں سے دیکھئے تو اس کو اپنی انگلی کا سرا موٹا نظر آئے گا۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی نتیجہ کا اس وقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح سے واقفیت نہ ہو۔ یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے۔

لیکن جو شخص گرمی کو حرارت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور یہاں ہو جانے کو کمثرات کی بڑی ہوئی حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مڑی ہوئی مسطحات روشنی کی کرنوں کو ناقص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر جو شے جتنی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آنکھ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو ایسا شخص اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کرے گا۔ اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربہ کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج کے اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصورات اس میں ہم نے فرض کیے ہیں وہ اس کے ذہن میں منظر اور نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائیں گے۔ لیکن یہ تصورات یا نتائج کے دلائل سب کے سب محض متزعزج اجزایا حالات ہوتے ہیں جن کو خصوصیات کے اس انبار سے علحدہ کر لیا جاتا ہے جن سے مظاہر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ حرکات جن سے حرارت بنتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا، اس میں شک نہیں کہ بہت ہی متعلق چیزیں ہیں۔ محض رفاص جس کا پہلے ذکر آچکا ہے گو اس قدر متعلق نہیں پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازے کے جو کھٹ میں پھنس جانے کو جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا، مشکل سے متعلق کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ سب نتیجہ کے ساتھ اتنا واضح تعلق رکھتے ہیں

جتنے کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا۔

دشواری ہر صورت میں یہ ہوتی ہے کہ فوری معطیات سے وہ خاص جزو کیونکر نکالا جائے جس کا نتیجہ سے ٹھیکہ پہنچتی خلق ہو۔ ہر منظر یا نام نہاد واقعہ لا تعداد پہلو یا خواص رکھتا ہے، اور یہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے حجم بغیر میں بے وقوف یا کم فراست والا آدمی لازمی طور پر بہک جاتا ہے۔ مگر فی الحال اس بات سے ہم بحث نہیں کرتے۔ پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ استدلال کی ہر ممکن صورت ان منظر ہر کے جن کا خیال ہوتا ہے کسی خاص جزوی پہلو کے امتزاع کو مستلزم ہوتی ہے اور تجربی فکر تو ان میں کلیتہً امتزاع پیدا کرتا ہے۔ معقول فکر ان کو اس امتزاع کے شعوری استعمال کے لئے تجویز دیتا ہے۔

(۲) اب دوسری بات کو لو۔ اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں۔ اول تو یہ کہ امتزاع خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ واضح ہوتی۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں۔ ان سے ہم زیادہ واقف ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔ حرارت کا حرکت کے طور پر تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی، وہی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا ایک تجربہ ہوا ہوگا، تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہوں گے۔ عدسہ میں سے جو کرنیں گذرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو، تو تم مقابلہً غیر مانوس عدسہ کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گئے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تغیر ہو جاتا ہے، اور اس تصور کی سیکڑوں مثالیں ہماری تجربہ میں آتی ہوں گی۔

دوسری وجہ امتزاع خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلہ میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعات میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ کل اس کے کہ ہم اس خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں، لیکن ہے کہ ہم ٹھیک

جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علاحدہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ دروازے کے چوکھٹ سے رگڑنے میں بہت کم اشتداد ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ رگڑ کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازے کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ایک اور مثال لو۔ میں ریل کے ڈبے میں بیٹھا ہوا، اس کے روانہ ہونے کا انتظار کر رہا ہوں۔ سردی کا موسم ہے اور انگیٹی کے تیز دھویں سے درجہ بھرا ہوا ہے۔ گارڈ درجہ میں داخل ہوتا ہے اور میرا ہمسایہ اس سے یہ کہتا ہے، اس دھویں کے روکنے کا انتظام کر دو۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ دھواں گاڑی چلنے کے بعد خود بخود بند ہو جائے گا۔ مسافر پوچھتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے۔ گارڈ جواب دیتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ گارڈ کے اس ہمیشہ کے لفظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں ریل کی حرکت اور دھویں کے بند ہونے کے مابین محض تجربی تعلق ہے جس کی ایک عادت ہو گئی ہے۔ لیکن اگر مسافر عمدہ استدلالی ہوتا تو وہ اس عمل کے تجربہ کے بغیر جو انگیٹی سے ہمیشہ ظہور میں آتا ہے گارڈ کے جواب کا پہلے ہی سے اندازہ کر لیتا اور اس کو سوال کرنے کی فوجت ہی نہ آتی۔ اگر اس نے انگیٹی کے دھواں نہ دینے کی لاتعداد صورتوں میں سے اس ایک صورت کو انتخاب کر لیا ہوتا کہ دھواں انگیٹی کی ٹلکی کے منہ سے خوب نکل کر نکلے تو غالباً اس کا ذہن اس تصویر کے کم احتمالات کی وجہ سے فوراً اس قانون کی طرف منتقل ہو گیا ہوتا کہ ایک قسم کا دھواں ٹلکی کے منہ سے اس وقت زیادہ سرعت کے ساتھ نکلتا ہے جب دوسری قسم کا بخار ٹلکی کے منہ سے نکل جاتا ہے اور اس صورت میں ہوا کا سریع جھونکا ٹلکی کے منہ سے مل کر گزرتا ہے اور گاڑی کے چلنے کی صورت میں یہی بات وقوع میں آتی ہے جو اس کے حرکت میں آ جانے سے فوراً وقوع میں آ جاتی۔

اس طرح سے دو قسم کے خصوصیتیں اپنے چند واضح تعلقات میں سے

دو کے ساتھ مسافر کے ذہن میں دھوئیں کے برکنے اور گاڑی کے حرکت میں آنے کے منظرہوں کے مابین ایک معقول تعلق پیدا کر دیتی، جو گاڑی کے ذہن میں صرف کلیتہً مربوط تھے۔ اس قسم کی مثالیں نہایت ہی نحیف وادنی معلوم ہوتی ہیں، لیکن اس میں بہت ہی اعلیٰ قسم کی نظریت کے جوہر ہوتے ہیں۔ جس قدر طبیعیات ایسے اساسی خواص کو تسلیم کرتی جاتی ہے مثلاً سالماچی کمیت یا طول موج جو ریاضیاتی قسم کے ہوتے ہیں اسی قدر زیادہ تراستھراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر ان واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان کو فوراً منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست یا ادراک حقیقت

استدلال کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصائص کے علیحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیات انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستند نہ ہوگا۔ خصوصیات کیونکہ علیحدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے کہ صحیح خصوصیت منتخب ہوں خدا وادو ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے؟ ایک شخص جس طرح سے استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا؟ مربوطوں کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلح کا ڈارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے؟ ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کا آغاز کرنے کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعات کے متعلق ہماری بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترسی کرتی ہے۔

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلان شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ داخلی اعتبار سے تو اس کے

مختلف حصے نہیں ہیں اور یہ کوئی متعین حد و نہیں رکھتی۔ گراں کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں حقیقت خارجیّت و وسعت سب کچھ پوشکتی ہے۔ مختصر یہ کہ اس میں شئیّت پوری طرح پرہوتی ہے۔ لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس بچے کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور اپنی ذی حرکت دایہ میں امتیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی درسیجہ اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے تو اور بات ہے بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ کتب خانہ عجائب گھر کارخانہ ناواقف کے لئے شخص مبہم و پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں کی طرف جائے ہی نہیں۔ ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے امتیاز پیدا کر دیا ہے۔ علم نباتات اور تشریح کے ماہر کے لئے اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس، ڈھانچہ، گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ وہ گھاسوں، ڈھانچوں، عضلوں وغیرہ کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں۔ چارلس گنٹلے ایک شخص کو جھانجھے کی قلعہ کر کے اس کے عجیب و غریب اشارے دکھلا رہا تھا، اس نے دیکھ کر کہا کہ میری رائے میں تو یہ کھال اور گلگلے مادے کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔ جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ کے وقت ناواقف بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا ہے کہ کس گوشے سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے۔ وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں تحلیل کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں۔ لیکن جن کا ایک

نوا موز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں، توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہوں گے۔ اس کے دو بدتر ہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی بو کو لیتا ہے۔ گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایسے واقعات کو ظاہر کریں جو اس وقت عملی اعتبار سے مفید ثابت ہوں۔ اس لئے یہ جبلی طور پر ان جانوروں کے چہان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لویا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے لے کر وارہتا ہے، کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے۔ اسی طرح دیہاتی لڑکا جھارپوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑبھری چسٹنٹ اور کندوری کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کرتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا کوئی جہاز پہنچتا ہے تو وہ ان کے باشندے اہل جہاز کے پاس تسبیحیں اور آئینے دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں، لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کے سبب سے بڑی سبب ہوتی ہیں۔ یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس اس قدر مان لینا چاہئے کہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزائیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی جمالیاتی اغراض ہوتی ہیں، وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علیحدہ کر سکے گا۔ اور اس کی استدلالی قوت محدود رہے گی۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف

قسم کی ہوتی ہیں، وہ نسبت بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکے گا۔ انسان جس کی جبلیات اور علی ضروریات اور جسمانی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (جن میں ہر جاسہ حصہ لیتا ہے) محض انہیں کے زور سے وہ اور حیوان کی نسبت زیادہ خصوصیات کو متحدہ کر سکتا ہے، اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے، جن کا جمع ہونا اس قانون افتراقی متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۵۶ جلد اول میں بحث کی تھی۔

اُتلاف مشابہت سے کیا مدد ملتی ہے

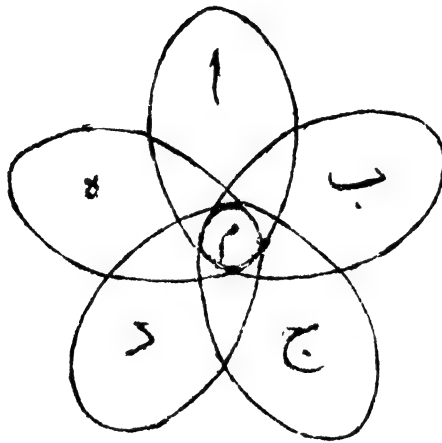
غالب گمان یہ ہے کہ انسان کو اُتلاف مشابہت کے باب میں جو فوقیت حاصل ہے، اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت مدد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروازیں مبنی ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ ایک اہم بات ہے، اور امتیاز کے باب میں میں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کچھ دیر بحث کروں۔

اگر ہمیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں کس نئے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو ہم کیا کرو گے؟ ظاہر ہے کہ جنبا جلد اور سرعت کے ساتھ ممکن ہوگا تاہم اپنی توجہ ایک دوسرے کی طرف منتقل کرو گے۔ شعور کے جلد جلد متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف گویا جہل کر اوپر آ جاتے ہیں۔ اگر انہیں چیزوں کا شعور بہت دیر کے بعد ہوتا، تو ان کی طرف کبھی توجہ منقطع نہ ہوتی۔ حکیم جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے، تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسی اشیاء جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے، اور ایک ہی دقت میں

ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعہ میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ ہوتی تھیں۔ اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکی ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بوقلمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سبب متلازمات سے علیحدہ ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے حل کی منطق پڑھی ہے وہ فوراً سمجھ گئے ہوں گے کہ اعتباری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریقہ طرد فرق وغیرہ میں یہی فائدہ مد نظر ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مسائل امثلہ کی ایک فہرست ہوتی ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں اتلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا وہ ذہن امثلہ کی خود بخود فہرست تیار کر لے گا۔ مثلاً اگر ایک واقعہ ہے جس میں صم ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر اوجہ صم اور صم کو یاد دلائے اور یہ منظر ایسے ہوں جن میں صم موجود ہو، لیکن جو اس حیوان کے جس کو اب اس کا تجربہ ہو رہا ہے، مہینوں سے تجربے میں نہ آئے ہوں، تو ظاہر ہے اس قسم کا اتلاف شعلہ کے مذکورہ سرعہ مقابلہ اور حکم کے مشابہہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دی جائے گا، اور ممکن ہے صم کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے، اور اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی عملی اور جمالی اغراض کے بعد مثلاً ہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم ہونے میں سب سے بڑی مدد

اكتلاف مشابہت سے ملتی ہے، جو معلوم ہونے کے بعد نام پاتی ہیں، اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کے نام بنتی ہیں حقائق اور حدود و اوسط بنتی ہیں۔ اس میں تنگ نہیں کہ بغیر اس کے حکم کا غور و فکر کا طریقہ ناممکن ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل امثلہ کو جمع نہ کر سکتا۔ لیکن بغیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل کرتی ہے۔ مماثل امثلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں۔ ایسا ذہن آن واحد میں ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے، جن کے مابین بعد المشتبہین ہوتا ہے، اور اس طرح سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں ادراک ہو سکتا ہے جس کو ایسا ذہن کبھی محسوس نہ کر سکتا جو کلیتہً قانون تقارنت کے تابع ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۸۰۔ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں ص م ب ج د اور م کو یاد دلاتا ہے جو ص کے حامل ہونے کے اعتبار سے ل کے مشابہ ہیں، اور ان کو بہ سرعت یاد دلاتا ہے، تو چونکہ ص کا تعلق اس قدر مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ فوراً نمایاں ہو جائے گا۔ اور ہم خود اس کی طرف توجہ مبذول کر سکیں گے۔

اگر متعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں، تو وہ اس امر کو تسلیم کر لے گا، کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق اختلاف زیادہ ہوگا، اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی، اس لئے وہ زیادہ تر استدلالی فکر کر سکے گا۔ اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی فکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ اختلاف مفارقت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں بھی فرق ہوتا ہے، کہ ان میں اختلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ پروفیسرین کے عمدہ کارناموں میں ایک اس حقیقت کا انکشاف بھی ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے، اور جو نسبت طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہانہ کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے، تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور نہ ان میں اختلاف مشابہت ہوتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقرون شے سے دوسری عادی مقرون شے کی طرف ہم سے کہیں یکسانی کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگران میں اختلاف تصورات ہمیشہ محض مفارقت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اگر ہم ہند صفحات اس کے بھی نذر کر دیں، تو اس سے ہمارے استدلالی عمل کے سمجھنے میں اور بھی مدد ملے گی۔

انسان و حیوان کے مابین عقلی تقابل

اول تو میں حیوانی فراست کی بہترین مثال سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ جس ذہنی عمل کو یہ مستلزم ہوتے ہیں، اس کی توجیہ محض مقارن اختلاف سے ہو سکتی ہے، جو محض تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مسٹر ڈارون نے اپنی کتاب

”مسیٹ آف مین“ میں بحر منجمد شمالی کے علاقوں کے کتوں کی مثالیں دی ہیں جن کا تذکرہ ڈاکٹر ہیز نے کیا تھا۔ یہ کتے برف پر چلنے والی گاڑی کو کھینچتے ہیں اور جب برف کے تراخے کی آواز سننے میں تو فوراً منتشر ہوتے ہیں۔ اس کو ممکن ہے بعض لوگ عقلی فعل کہیں۔ اس کی جانچ یہ ہوگی کہ دیکھا جائے لکھا ہوشیار سے ہونیار اسکیمی کتے اس وقت بھی ایسا ہی عمل کرتے ہیں۔ جب ان کو برف پر پہلی بار لایا جاتا ہے۔ گرم علاقوں کے انسانوں کی ایک جماعت ایسا آسانی کے ساتھ کر سکتی ہے۔ یہ سمجھ کر کہ تراخنا ڈھنسنے کی علامت ہے وہ فوراً اس جزئی خصوصیت پر چبھتا ہے کہ وہ جگہ ترختی جہاں سب سے زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔ ایک اگر بوجھ ایک جگہ جمع ہو جائے تو اس سے دباؤ ایک ہی نقطہ پر واقع ہوگا۔ اس سے ایک ہندو فوراً یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ منتشر ہو جانے سے برف کا تراخنا رک جائے گا۔ اور وہ اپنی جماعت سے بھاگ کر کہدے گا کہ منتشر ہو جاؤ اور اس سے اس کی جماعت غرقابی سے بچ جائے گی۔ لیکن کتوں کے بارے میں ہمیں صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ انھوں نے انفرادی طور پر ترختی کا برف تراخنے کے بعد تجربہ کیا ہے اور انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ ایسا اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور جب وہ منتشر ہو جاتے ہیں تو انھوں نے دیکھا ہے کہ تراخنا بند ہو گیا۔ لہذا قدرتی امر ہے کہ آواز کا اول الذکر تجربات سے اختلاف ہو جائے گا جس کے ساتھ منتشر ہونا بھی شامل ہے جن کا بعد میں وہ مستعدی کے ساتھ اعادہ کریں گے۔ یہ صورت فوری انشغال ذہن یا بقول مسٹر روبنز منطلق مدرکات کی ہے جس کا ہم نے صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا تھا۔

میرے ایک دوست نے تقریباً انسانی ذہانت کے مماثل اپنے کتے کی ذہانت کا واقعہ بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک روز میں اس کو سائل پر اپنی کشتی تک لے گیا مگر وہاں جا کر میں نے کہ کشتی کیچڑ پانی سے بھری ہوئی ہے۔ مجھے یاد آیا کہ اسفنج گھریں ہے جو وہاں سے تقریباً ۱۰ میل دور تھا۔ مگر خود

لوٹے کو جی نہ چاہا اس لئے میں نے کتے کو مختلف اشاروں کشتی کے معاف کرنے کو سمجھایا اور اس سے کہا اسفنج اسفنج جاؤ اسفنج لے آؤ۔ مگر مجھے اس میں کامیابی کی بالکل توقع نہ تھی کیونکہ کتے کو اسفنج کشتی کے متعلق کسی قسم کی تعلیم نہ دی گئی تھی۔ لیکن وہ گھر گیا اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہ اپنے منہ میں اسفنج لا رہا تھا۔ یہ بات اگرچہ فراست پر مبنی تھی مگر اس کے لئے تصورات کے مقارن امتلاف کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہ تھی۔ یہ کتا اس اعتبار سے تو البتہ حیرت انگیز تھا کہ اس کا فطری مشاہدہ بہت ہی دقیق اور تفصیلی قسم کا تھا۔ اکثر کتوں کو کشتی کے صاف کرنے کے عمل سے کسی قسم کی دلچسپی نہ ہوتی ہوتی اور نہ ان کی توجہ اس جانب منعطف ہوتی ہوتی کہ اسفنج کس لئے ہے۔ یہ کتا اس اعتبار سے ضرور اپنے ہنسنوں سے دائمی سطح کی اعتبار سے خاصہ بلند تھا کہ اس نے کشتی کے صاف کرنے کے مبہم تجربہ سے ان تفصیلات کو علاحدہ کر لیا۔ مگر پھر بھی اس کا یہ فصل استدلال اصل کا فعل نہ تھا۔ اس کو استدلالی اس وقت کہا جاتا کہ گھر میں اس کو اسفنج نہ ملی ہوتی اور یہ تمام لوٹ یا جھاڑن لے آیا ہوتا۔ اگر وہ اسفنج کے بجائے ان چیزوں میں سے کوئی چیز چیز لے آیا ہوتا تو یہ ظاہر ہوتا کہ اس نے ان چیزوں کی اختلاف شکل کے باوجود ایک جزوی مشابہت کے امتیاز میں کامیاب ہو گیا تھا جو پانی کے اٹھا لینے کی صفت ہے اور اس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ ہماری موجودہ غرض کے لئے یہ عین ہیں۔ یہ بات کتے نے تو نہیں کی، لیکن اس کو ہر آدمی بلکہ احمق ترین شخص بھی ضرور کرتا۔

اگر منتظم کتے اور ہاتھی کی ذہانت کی بہترین کہانیوں کے تحلیل کرنے کی زحمت گوارا کرے تو اکثر حالتوں میں یہ معلوم ہو گا کہ منظر کی توجیہ کے لئے یعنی ایک مکمل شے سے دوسری مکمل شے کی طرف منتقل ہو جانے کے لئے مقارن امتلاف بالکل کافی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات ہمیں ایک خاصے یا وصف انکشاف کو فرض کرنا پڑتا ہے مگر ایسی صورتوں میں یہ ایسی خصوصیت ہوتی ہے جس کو ممکن ہے جانور کی خاص عملی اغراض سے جن لیا ہو۔ اور ایک کتے نے اپنے آقا کی ٹوپی کیل پر ٹنگے ہوئے دیکھنے سے یہ نتیجہ نکال لیا ہو۔

کہ وہ باہر نہیں گیا ہے۔ ہوشیار کتنے اپنے آقا کی آواز کے لہجے سے پہچان لیتے ہیں کہ وہ غصہ ہے یا نہیں ہے۔ کتنا اس کو بھی محسوس کر لیتا ہے کہ آیا تم نے اس کے دیدہ و دانستہ کھو کر ماری یا اتفاقاً لگ گئی ہے اور وہ اسی کے مطابق عمل کرے گا۔ جس خاصہ کا وہ استنباط کرتا ہے یعنی تمہاری موجودہ ذہنی حالت اس کے ذہن میں اس کی مانیدگی جس طرح سے (غالباً اس کی مانیدگی سے ہوتا ہے) دیکھو صفحہ ۳۲، یا عملی رجحانات کے ایک مجموعہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی متعین نقطہ (تصور سے) بھی ہوتی ہے بہر حال یہ ایک جزئی خصوصیت ہے جو تمہارے منظر ہی وجود سے متضرع ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یا تو وہ دبا جاتا ہے اور یا تم سے کھینچتا ہے۔ علاوہ براین کتوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے آقا کی چیزوں کی قیمت کا بھی احساس ہوتا ہے یا کم از کم اس خاص چسپی کو محسوس کرتے ہیں جن سے ان کا آقا ان کو استعمال کرتا ہے۔ اگر ایک کتے کے قریب اس کے آقا کا کوٹ ہو تو وہ اس کی حفاظت کرے گا اگرچہ اس کو ایسا کرنا کبھی سکھایا نہ گیا ہو۔ مجھے ایک کتے کا حال معلوم ہے۔ اس کو پانی میں لکڑی کے پیچھے تیرنے کی عادت تھی لیکن جو پتھروں کے پیچھے تیرنے سے ہمیشہ انکار کرتا تھا۔ لیکن ایک بار پھلی کا ٹوکرا پانی میں گر پڑا۔ اس کے پیچھے اس کو کودنے کی مشق نہ کرائی گئی تھی۔ مگر وہ یہ جانتا تھا کہ یہ میرے آقا کا ہے۔ اس کے گرتے ہی اس نے فوراً غوطہ لگایا اور اس کو نکال لایا۔ بہر حال جس حد تک کتے کے عمل کا تعلق ہے وہ اس جزئی خصوصیت یعنی قیمتی ہونے کو سمجھتے ہیں جو بعض چیزوں کے اندر مضمر ہوتی ہے۔

۱۔ یہ امر کہ آیا کتے کو تمہارے ناراض ہونے یا تمہاری چیز کے قیمتی ہونے کا ایسا تصور ہوتا ہے، جس طرح سے کہ ہم یہ تصور رکھتے ہیں بہت ہی مشکوک ہے۔ اس کا کردار غالباً خارجی مہیج کی مارشس کا متوفی نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ مہیج موجود ہوتے ہیں تو وہ حیوان خود کو آمادہ عمل محسوس کرتا ہے، اگرچہ اس کو کسی ایسے قطعی سبب کا شعور نہیں ہوتا کہ وہ کیوں اس طرح سے محسوس کرتا ہے۔ کتے کی بعض قسمیں مثلاً جلی طور پر اپنے مالک کے

منتزع کر لینے کی قابلیت تسلیم کرنی پڑے گی۔ ایسی کہانیاں سننے میں آتی ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) سامان کی حفاظت کا احساس رکھتے ہیں یہ واقعہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کتے کا اندھیرے کے بعد ایسے لوگوں پر بھونکنے کا واقعہ ہے جن پر وہ دن میں نہیں بھونکتا۔ میں نے سنا ہے کہ اس واقعہ کو کتے کی استدلالی قوت کی شہادت کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ مگر یہ جیسا کہ باب سے ہم کو معلوم ہو چکا ہے یہ بھونک کے جمع ہونے کا تسویتی نتیجہ ہے۔ اور اس کو استدلال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تسویمی بے ہوشی کے بعض مدارج ہیں، موضوع ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غیر تحلیلی حالت میں پڑ جاتا ہے۔ اگر فلیکیپ رولدار کاغذ کا ایک تختہ یا ایسا کاغذ جس میں ایک ہی قسم کے پیل بوٹے بنے ہوں، اس کے سامنے ایک لمحے کے لئے لایا جائے، اور ایک لکیر یا الیکچرول کی طرف اشارہ کر کے اس کو فوراً ہٹا لیا جائے، تو جب یہ تقویری دیر کے بعد پھر اس کے سامنے لایا جائے گا، وہ قطعی صحت کے ساتھ وہ لکیر یا پھول بتا دے گا جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ لیکن عامل کو ایسے پہچاننے کے لئے یا تو اس کی طرف نظر جمائے دھنی پڑتی ہے یا شمار کے ذریعہ سے اس کی جگہ کو متعین کر لینا ہوتا ہے اسی طرح سے ہم ایک محلے میں ایک دوسرے کے مکان کو اس کے عام منظر کے بجائے اس کے فیر سے یاد رکھتے ہیں۔ ان مثالوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے ہوشی کا موضوع خود کو عام منظر کے حوالہ کر دیتا ہے۔ وہ اپنی توجہ کو بلا کسی خاص مقصد کے کاغذ کے تختے پر منتشر کرتا ہے۔ جس لکیر کو چھو جاتا ہے وہ اس مجموعی اثر کا جزو ہوتی ہے جس کا اس کو مجموعی احساس ہوتا ہے، اور اس کے بجائے دوسری لکیر کو چھو دیا جائے تو یہ مجموعی اثر خراب ہو جائے۔ معمولی دیکھنے والا جو انکا تحلیل و تاکید کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس کے ذہن سے یہ مجموعی اثر زائل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں کوئی حیرت کی بات ہے کہ ان اختیاری حالات میں تسویمی بے ہوشی کا موضوع صحیح خطا کے پھر چھوئے میں اس سے بڑھ جاتا ہے۔ اگر اس کو شمار کرنے کا وقت دیا جائے تو بے ہوشی کے موضوع سے بڑھ جائے گا۔ لیکن اگر وقت اتنا نہ ملے کہ وہ شمار کر سکے تو اس کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ بے ہوشی کے طریقے پر عمل کرے اور تحلیل سے باز رہے اور لکیر کی کاغذ کے عام منظر سے کام لے۔ جس وقت انسان ذہن تحلیلی حالت کی عادت کو چھوڑ دیتا ہے تو

جن میں کتے بکٹ سازوں کے پاس پیسے لے جاتے ہیں اور ان سے بن خرید کر لاتے ہیں۔ اور ایک کتے کے متعلق تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وہ دو پیسے دیتا تو بن لئے بغیر کبھی بسکٹ ساز کا پیچھا نہ چھوڑتا۔ یہ غالباً شخص اختلاف مقارنت ننھا۔ مگر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خود اس کو اپنی کامیابی پر حیرت ہوتی ہے

کیا یہ کہنا کہ توجہ کے اس طرح سے منتزہ ہونے اور عام اثر کے قبول کرنے میں ہم حیوانوں کی ذہنی حالت کے قریب ہو جاتے ہیں زیادتی ہے۔ بے ہوشی کا موضوع اپنے بصری امتیازات کی اس کے علاوہ کبھی کوئی وجہ نہیں بیان کرتا کہ یہ ایسا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی ایک ایسی سڑک پر چلتا ہے جس کو اس نے پہلے بے توجہی سے طے کیا تھا، اور کسی طرف مڑتا ہے تو اس کے ذہن میں اس کے سوائے اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ اس کو یہاں پر یہی ٹھیک محسوس ہوتا ہے۔ اس کی ایک مجموعہ ارتسامات رہبری کرتا ہے جن میں سے ایک بھی باقی سے ممیز نہیں ہوتا ہے ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں ہوتا، ان میں سے کسی ایک کا بھی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ جو سب کے سب اس کو ایک نیچے کی طرف لے جاتے ہیں۔ ایسے نتیجے کی طرف جس تک اس مجموعے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں لے جاتی۔ کیا حیوانوں کے بعض حیرت انگیز امتیازات کی اسی طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ گائے لمبے طویلے کے اندر اپنے ہی کھونٹے پر رکھتی ہے، گھوڑا باوجود اس کے کہ محلہ کے سب مکان ایک ہی شکل کے ہیں، مگر اسی مکان پر دگتا ہے جس پر یہ پہلے رک چکا ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوائے اور کوئی نہیں ہوتی کسی اور کھونٹے یا کسی اور گھر سے مجموعی طور پر پہلے تجربے کے تمام ارتسامات نہیں ہوتے۔ لیکن انسان کسی ایک ارتسام کو مخصوص اور اہم بنانے کی کوشش کرتا ہے اس لئے وہ سب کو اپنا پورا اثر کر دینے سے روک دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ اہم خصوصیت کو بھول جائے یا وہ خصوصیت کسی طرح سے بدل جائے تو ممکن ہے بالکل ہی امتیاز کرنے سے قاصر ہو جائے، اور اس صورت میں حیوان یا بے ہوشی کے موضوع اس سے فرست میں بڑھ جاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر ڈیوینیز کا ادراکی اور عقلی فکر کا وہ امتیاز جس کا اعتبار کر چکے ہیں اس فرق کو

یہ بھی ممکن ہے کہ جانور نے تنوید کی خصوصیت کی طرف توجہ کی ہو اور اس کو سکے اور کیک کے اندر یکساں پایا ہو۔ اگر ایسا ہو تو یہ کبھی فکر مجرد کی انتہا ہے۔ مجھ سے ایک اور قصہ بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک کتے کو ایک کھارڈی کے خیمے میں ایک پہچر لانے کے لئے بھیجا گیا جس کو یہ جانتا تھا۔ آدھ گھنٹہ گزر گیا اور کتا نہ لوٹا تو تلاش ہوئی۔ دیکھنے پر معلوم ہوا کہ ایک کندے میں ایک کھارڈی کا دستہ دھنسا ہوا ہے جس کے کھینچنے کی کتا کو تشش کر رہا ہے۔ بات یہ ہوئی کہ اس کو پہچر نہ ملی تو اس نے یہ دیکھ کر کہ یہ بھی اس کلام دے رہا ہے اس کے نکالنے کی کو تشش کی۔ اسی لئے جن صاحب نے کہانی بیان کی تھی ان کا خیال تھا کہ کتے کو اس بات کا واضح ادراک ہو گیا ہو گا کہ دہائیس لگانے میں دونوں آئے مشترک ہیں اور ان کے اسباب عین ہونے کو محسوس کر کے اس نے یہ استنباط کیا کہ جس غرض کے لئے ان کی ضرورت ہے اس کے لئے مجھی یہ کام دے جائیں گے۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ توجیہ بھی ممکن ہے۔ مگر مجھے یہ معمولی کلبی تجرید سے بہت ہی بالاتر معلوم ہوتی ہے۔ خصوصیت زیر بحث ایسی نہ تھی جس نے کتے کی شخصی دلچسپی کو متوجہ کیا ہو جیسے کہ کوٹ یا ٹوکرے کی صورت میں اس کے آنا کی ملکیت ہونے کی تھی۔ اگر اس فیض والے قصہ میں کتا نام لوٹ لے کر لوٹتا تو یہ کچھ نمایاں بات نہ ہوتی۔ لہذا یہ بات اغلب معلوم ہوتی ہے کہ اگر ہمارے کتے کو کھارڈی کے پہچان نے کی بھی عادت تھی۔ اور اب پہچر کی تلاش سے تھک کر اس نے اپنی لیجانے کی قوت کو پریشانی کی صورت میں آخر الذکر آلہ پر صرف کر دیں جس طرح سے ایک شخص آگ بجھانے کی جلدی میں پانی لینے کیلئے پہلنی کو اٹھالے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نہایت عمدگی سے ظاہر کرتا ہے جس کو میں بتانا چاہتا ہوں۔ نیز اس واقعہ کے ثبوتوں کے لئے کہ ادراکی طور پر حیوان دوسرے حیوانوں اور انسانوں کی ذہنی حالتوں کا وقوف رکھتے ہیں ان کی کتاب نیٹل ایواکیشن ان مین کا صفحہ ۱۹ دیکھو۔

لے۔ یہ غلط کی یہ صورت اہم اور دلچسپ ہے۔ چونکہ غلط اس پر مشتمل ہے کہ منظر کے غلط

پس جن خصوصیات کو حیوان منتشر کرتے ہیں ان کی تعداد بہت ہی کم ہے اور ان کا فوری دھیمیوں یا جذبوں سے ہمیشہ تعلق ہوتا ہے مختلف مثالزات کی بنا پر افراق جو ہوتا ہے جو انسانوں میں زیادہ تر اختلاف مشابہت پر مبنی ہوتا ہے، حیوانوں میں شکل ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی ایک مجموعی خیال سے دوسرے مجموعی خیال کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے اور وہ خود کو یہ دیکھتے ہیں کہ یا قاعدہ عمل ہو رہا ہے مگر یہ نہیں جانتے کہ کیوں ہو رہا ہے۔ ان کے اذہان کا بڑا اور اساسی نقص یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصورات کے مجموعے غیر معمولی مقامات پر ٹوٹ نہیں سکتے۔ یہ معمولی اور مقررہ فکر کے غلام ہوتے ہیں۔ اور اگر غبی سے غبی انسان بھی کتے کے ذہن میں منتقل ہو سکتا تو اس کو یہ دیکھ کر از حد حیرت ہوتی کہ تخیل اس کے اندر کس قدر ناپید ہے۔ یہ معلوم ہو گا کہ اس میں خیالات اپنے مشابہ خیالات کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حصے کو غلطی سے کل کے بجائے سمجھ لیا جائے اور استدلال ہماری تعریف کے بموجب اس پر متل ہے کہ کل بجائے صحیح حصے کو لانا چاہئے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ خلط اور استدلال دراصل ایک ہی عمل ہیں۔ میرے خیال میں ایسا ہی ہے اور میرے خیال میں ایک پریشان دماغ اور طباع کے درمیان وہی فرق ہے جو خلط خصوصیات اور صحیح خصوصیات اخذ کرنے کے مابین ہے۔ بہ الفاظ دیگر ایک پریشان دماغ شخص ایک طباع ہوتا ہے جو بننے میں بگڑا جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس امر کو تسلیم کیا جائے گا کہ تمام مشہور پریشان دماغ اشخاص طباعوں کا مزاج رکھتے ہیں۔ وہ ہر وقت حقیقی اشیاء سے معمولی خصوصیات علیحدہ کرتے رہتے ہیں۔ معمولی مقدار انسانی روزمرہ کے کاروبار میں اس قدر مصروف ہوتا ہے کہ اس کے دماغ کو پریشان ہونے کا موقع نہیں ملتا۔

لے۔ جہاں تک اختلاف مقارنت کے علاوہ اور سب چیزوں کا تعلق ہے گھوڑا ہنایت ہی غبی جاوڑ ہے۔ ہم جو اس کو ذہن خیال کرتے ہیں تو اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ وہ بہت خوبصورت ہوتا ہے اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ اس میں اختلاف

یاد نہیں دلاتے، بلکہ صرف اپنے عادی سلاسل کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کے ذہن میں غروب شمس سے ابطال یا اموات کا خیال نہ آئے گا بلکہ کھانے کے وقت کی طرف اس کا ذہن منتقل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی ایسا حیوان ہے جو بعد الطبیعیات پر غور کرتا ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ کائنات جیسی ہے ایسی کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو فرض کیا ہے۔ اور حیوان جو اسے مثل کے اندر ان کے سلسلوں کو نہیں توڑتا وہ اس قسم کا تصور کبھی قائم نہیں کر سکتا۔ وہ دنیا کو صرف مسلم مان لیتا ہے اور اس پر بھی حیرت و استعجاب نہیں کرتا۔

پروفیسر اسپیل ایک کتے کا قصہ نقل کرتے ہیں جو غالباً ایسا ہی ہے، جیسے اس قسم کے اور افسانے ہیں۔ اس نے جو کام انجام دیا ہے وہ مجروح استدلال کے موافق معلوم ہوتا ہے۔ مگر کل حالات سے واقف ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اندھا دہندہ کتب ہے جو عادت سے اکتساب کیا گیا ہے۔ وہ قصہ حسب ذیل ہے۔

”میرے پاس دو کتے ہیں ایک تو چھوٹا اور ایک بڑا یا سپان کتا۔ مکان کے صحن سے ملحق ایک باغ ہے جس میں ایک دروازہ ہے جو چٹخنی سے صحن کی جانب بند ہوتا ہے اور چٹخنی اٹھانے سے کھلتی ہے۔ اس کے علاوہ باغ کی جانب دروازہ ایک رسی سے بند ہوتا ہے جو یہاں تک کے ستون میں لیل سے بندھی ہوتی ہے۔ یہاں جب کوئی چاہتا تو یہ نظر رکھ سکتا تھا۔ اگر چھوٹا کتا باغ میں بند ہوتا اور وہ باہر نکلتا چاہتا تو دروازے کے پاس آکر بھونکتا۔ فوراً بڑا کتا جو صحن میں ہوتا اس کے پاس پہنچتا اور اپنی ہوتنی سے چٹخنی اٹھاتا، اور چھوٹا کتا اچھل کر رسی کو اپنے منہ میں بیکر کاٹتا۔ اور بڑا کتا اپنا منہ دروازے اور ستون کے درمیان گھسا کر دروازے کو دھکا دیکر کھولتا اور چھوٹا کتا اس میں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) متانت کی حیرت انگیز قابلیت ہوتی ہے اور یہ نہایت ہی جلد مقررہ عادات اختیار کر سکتا ہے۔ اگر اس میں استدلالی عقل ہوتی تو وہ اس قدر وفادار غلام نہ ہوتا۔

نکل آتا۔ اس میں ٹسک نہیں کہ اس عمل کے اندر استدلال مضمر معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود کہ کئے اس عمل تک خود بخود پہونچے اور اس میں کسی قسم کی انسانی مدد شریک نہ تھی میں یہ بتا سکتا ہوں کہ کل عمل اتفاقی تجربات سے ملکر بنا ہے جن کو کتوں نے دیکھا تھا اور میری رائے میں غیر شعوری طور پر دیکھا تھا۔ جب بڑا کتا چھوٹا تھا تو اسے چھوٹے کتے کی طرح سے باغ میں جانے دیا جاتا تھا اس لئے دروازے کی چٹخنی نہ لگائی جاتی تھی بلکہ محض بند کر دیا جاتا تھا۔ اب اگر وہ کسی کو اندر آتے دیکھتا تو اپنی تھوٹی کوستون اور دروازے کے مابین گھساکر دیکھا کرتا اور اس طرح سے دروازہ کھول لیا کرتا۔ جب وہ بڑا ہو گیا تو میں نے اس کے اندر آنے کی ممانعت کر دی اب بھی یہ معمول اپنا منہ گھساکر دروازہ کھولنے اور آنے جانے والے کے دیکھنے کی کوشش کرتا مگر اب دروازہ نہ کھلتا۔ اب ایسا ہوا کہ ایک روز وہ حسب معمول دروازہ کھولنے کی کوشش کر رہا تھا تو اس نے اپنی تھوٹی معمول سے ذرا زیادہ اوپر اٹھائی اور اس سے چٹخنی اوپر اٹھ کر اپنے حلقہ سے باہر آگئی اور دروازہ کھل گیا۔ اس کے بعد سے دروازہ کھولنے کے لئے وہ اپنے سر کو اسی طرح سے حرکت دیتا اور دروازہ کھل جاتا۔ اب اس کو معلوم ہو گیا کہ جب دروازے میں چٹخنی لگی ہو تو اس کو کیسے کھولا جائے۔ چھوٹے کتے نے بڑے کتے کو بہت سی چیزیں سکھائیں خصوصاً چوہوں وغیرہ کا پکڑنا۔ اس لئے جب چھوٹا کتا زور شور سے بھونکتا تو بڑا فوراً اس کے پاس پہونچتا۔ اگر بھونکنے کی آواز باغ سے آتی تو وہ اندر سے دروازہ کھول دیتا۔ لیکن چھوٹا کتا جو دروازہ کھلنے کے ساتھ باہر جانا چاہتا تھا بڑے کی ٹانگوں کے نیچے سے نکل آتا اس طرح سے اس کے نکالنے کا خیال پیدا ہوا۔ اور یہ بات کہ یہ خیال محض اس واقعہ سے پیدا ہوا کہ جب چھوٹا کتا نکلنے میں فوراً کامیاب نہ ہوتا تو بڑا باغ کے دروازے میں اپنی تھوٹی گھساتا جس سے صریحاً یہ معلوم ہوتا کہ اسے اس میں کسی شے کے پانے کی توقع تھی۔ اس طرح دروازہ کھلنے کو روکنے کے لئے میں نے باغ

کی طرف ایک رسی باندھ دی جو منبھوٹی کے ساتھ دروازے کو ستون کے ذریعہ سے بند رکھتی تھا یہ تھا کہ اگر صحن کا کتا چٹخنی کو اوپر اٹھا بھی دے تو بھی یہ ہر بار اپنے حلقہ پر آ پڑے گی کیونکہ دروازہ رسی کے ذریعہ بند ہو گا۔ یہ تدبیر ایک عرصہ تک کامیاب رہی۔ یہاں تک کہ ایک روز ایسا ہوا کہ میں شام کی تفریح سے واپس آ رہا تھا، اور چھوٹا کتا میرے ساتھ تھا۔ باغ کو عبور کرتے وقت اور دروازے سے نکلنے وقت کتا میرے ساتھ تھا، میں نے سیٹی دی تو اس پر بھی نہ آیا۔ اس وقت بارش ہو رہی تھی، اور میں جانتا تھا کہ یہ بھگتنے سے بہت گھبراتا ہے اس لئے سڑا میں نے دروازہ بند کر دیا۔ مگر میں مشکل سے یہاں تک پہنچا تھا کہ یہ دروازے کے سامنے اگر اسی طرح چٹخنے لگا کیونکہ بارش تیز ہونے لگی تھی بڑا کتا جو بارش کی بالکل پروا نہ کرتا تھا اس کی مدد کو پہنچا اور اس نے دروازے کے کھولنے کی بجد کوشش کی مگر اسے کامیابی نہ ہوئی اب چھوٹا کتا مایوسی میں دروازے کو ہنپوڑ رہا تھا اسی اثنا میں اس نے کو در دوسری طرف آ جانے کی کوشش۔ اس کو دیکھانہ میں وہ رسی جس سے دروازہ بند ہوا تھا اس کے منہ میں آگئی اور یہ ٹوٹ گئی اور دروازہ کھل گیا۔ اب اس کو راز معلوم ہو گیا۔ آئندہ جب کبھی وہ باہر آنا چاہتا تو رسی کو کاٹ ڈالتا یہاں تک کہ میں اس کے بدلنے پر مجبور ہوا۔

”بڑے کتے کو چٹخنی اٹھاتے وقت یہ علم مطلق نہ تھا کہ چٹخنی سے دروازہ بند ہوتا ہے، یا اس کے اٹھانے سے دروازہ کھلتا ہے۔ وہ محض اس از خود ہو جانے والے عمل کا اعادہ کرتا تھا جو ایک دفعہ اس قدر کامیاب ہو چکا تھا۔ اور یہ نتیجہ مندرجہ ذیل واقعہ سے نکلتا ہے، بھس خانہ کو جو دروازہ جاتا ہے وہ بھی اسی طرح چٹخنی سے بند ہوتا ہے، جیسی چٹخنی سے باغ کا دروازہ بند ہوتا ہے، صرف یہ کسی قدر زیادہ بلند ہے، مگر پھر بھی کتے کی دسترس میں ہے یہاں بھی کبھی کبھی چھوٹے کتے کو بند کر دیا جاتا ہے اور جب وہ بھونکتا ہے تو بڑا کتا اس کے رہا کرنے کی ہر ممکنہ کوشش کرتا ہے، مگر اسے چٹخنی کے کھینچنے کا خیال کبھی نہیں آیا۔ حیوان نتائج اخذ نہیں کر سکتا، یعنی اس کے اندر

فکری قوت معدوم ہے بلکہ
 انسان کے اور مشہور فعل علاوہ اس کے استدلالی حیوان ہونے کے جو میں
 وہ اس اکتلاف مشابہت کی بے نظیر قوت کے نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً
 اس کو حیوان ضاحک کہا گیا ہے۔ بلکہ بذلہ سخی اور لطیفہ گوئی کی اکثر یہ تعریف
 کی گئی ہے کہ یہ مختلف اشیا میں مشابہتوں کے پتہ چلانے پر مشتمل ہوتی ہے۔
 کوریو نے نس میں جب آدمی یہ اس بیہرہ کے متعلق یہ کہتا ہے کہ "اس میں اسی قدر
 رحم نہیں ہے جس قدر کہ ایک شیر زر کے دودھ نہیں ہوتا" تو اس میں نفرت کا
 اختراع اور سامعین کا اس سے لذت اندوز ہونا، دونوں تصورات کے
 ربط دینے کی ایک خاص پریشان کن قوت پر مبنی ہے۔
 نیز یہ کہ انسان حیوان ناطق مشہور ہے۔ اور اس میں شک، نہیں کہ
 گویائی میں انسان و حیوان کے مابین بہت ابہم فرق ہے۔ مگر یہ بات نہایت

۱۔ ٹی ایچ شو مان جرنل ڈا ہائٹم نمبر ۱۹ صفحہ ۱۹۱ جس کا اقتباس اسٹریمپیل نے اپنی کتاب میں
 صفحہ ۲۹ پر کیا ہے۔ بیان اس بارے میں مشہور ہیں کہ وہ جیٹتیاں نقل وغیرہ کھول لیتی ہیں۔
 ان کے اس عمل کو عام طور پر ان کی قوت استدلال سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر
 روینرز (نیشنل ایوایوشن صفحہ ۲۷۱ حاشیہ) کہتے ہیں کہ پہلے ہم کو اس امر کو یقین کر لینا چاہئے
 کہ ان کے افعال محض اکتلاف پر تو مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ اپنے بیجوں سے مختلف چیزوں سے
 کہیلتی رہتی ہے کہ کوئی بات اتفاقاً ہو جائے اور وہ یاد رہ جائے۔ روینرز
 کہتے ہیں کہ جو جانور اس طرح سے بہت زیادہ ہنرور ہوتے ہیں ان کے لئے ضروری
 نہیں کہ وہ عام طور پر سب سے زیادہ ذہین بھی ہوں بلکہ یہ وہ ہوتے ہیں جو اشیا سے
 کام لینے کے لئے بہترین اعضاء رکھتے ہیں مثلاً بلی کے پنجے گھوڑے کے ہونٹ ہاتھی کی
 سوئیڈ گائے کے سیگ۔ بندر کو جسمی اور عقلی دونوں طرح کی فوقیت حاصل ہے۔ اور
 تن میں جو میں نے حیوانوں کی استدلالی قوت کی تحقیر کی ہے وہ چار دہائی حیوانوں
 کی نسبت جو پایوں پر زیادہ صادق آتی ہے۔ حیوانوں کی ذہنی حالت کی ترجمانی
 میں جو مغالطے ہونے ممکن ہیں اس کے لئے دیکھو مائنڈ (۱۸۸۶) سی ایل مارگن۔

آسانی کے ساتھ ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ امتیاز کس طرح سے ان امتیازات سے پیدا ہوتا ہے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ یعنی ایک انحصار کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کرنا اور اختلاف مشابہت۔

زبان علامات کا ایک زلحام ہے جو ان چیزوں سے مختلف ہے جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے، مگر اس کے اندر ذہن کے منتقل کر دینے کی قابلیت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حیوان بھی ایسی چند علامات رکھتے ہیں۔ جب ایک کتا دروازے کے سامنے بھونکتا ہے اور اس کا مالک اس کی خواہش کو سمجھ کر اس کو کھول دیتا ہے، تو کتا اس قسم کے چند اعداؤں کے بعد ممکن ہے پھر ارادۃً اس قسم کی آواز نکالے، جو ابتداً محض ایک قوی جذبہ کا اضطرابی اظہار تھی اسی کتے کو اس آواز سے کھانا مانگنا سکھایا جاسکتا ہے جو بعد میں بھوک کی حالت میں عموماً ایسا کیا کرے۔ کتا انسان کی علامات بھی سمجھنا سیکھ دیتا ہے، اگر ایک چھوٹے کتے کے سامنے لفظ جو با کہا جائے تو اس سے اس کا ذہن جو ہے کے شکار کرے پر بھیجان خیالات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اگر کتا اس آواز کے لئے متنوع تسلیق رکھتا ہو بعض اور حیوان رکھتے ہیں تو جب کبھی جو ہے کے شکار کا خیال اس کے ذہن میں پیدا ہوتا، تو یہ لفظ جو ہے کو دہراتا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کو سمعی شمال کے طور پر ضرور ہوتا ہے۔ جس طرح سے طوطی مختلف الفاظ خود بخود اپنی یادداشت سے کہتا ہے۔ اور ایک کتے کا نام سیکھنے کے بعد دوسرے کتے کو دیکھ کر اس کو نکالے گا۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک میں ممکن ہے کہ خاص علامت کی طرف حیوان شعوری طور پر متوجہ ہو اور یہ اس شے سے جس کی علامت محسوس ہوتی ہے مختلف معلوم ہو، اور جہاں تک اس کا تعلق ہے یہ زبان کا صحیح اظہار ہوگا۔ لیکن جب ہم انسان پر آتے ہیں تو ہم کو بہت بڑا فرق معلوم ہوتا ہے۔ وہ ہر شے پر علامت استعمال کرنے کا قوی ارادہ رکھتا ہے۔ اس کے لئے زبانی تسلیق عام اور باقاعدہ ہوتی ہے۔ ایسی چیزیں جن کی طرف ہنوز توجہ

نہیں ہوئی یا جن کو ہنوز محسوس نہیں کیا، ان کے حامل کرنے سے پہلے وہ ایک علامت چاہتی ہے۔ اگر کئے کا ایک آواز ایک قسم کا بھونکنا ایک معنی رکھتا ہو اور دوسری قسم کا بھونکنا دوسرے معنی رکھتا ہو، اور چوہے کی سمعی علامت تیسرے شے کے لئے ہو تو اس کے اندر معاملہ اسی پر بس ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو چوتھی شے سے پہچانی جاتی ہے جس کے لئے اس کو پہلے سے کسی علامت کا علم نہیں ہوتا، تو وہ اس کے بغیر بھی مطمئن رہتا ہے اور اس سے اس کے نہیں بڑھتا۔ لیکن انسان اس کو سلم مانتا ہے اس کے نہ ہونے سے اس کو تکلیف ہوتی ہے، اور آخر کار وہ ایک علامت اختراع کر لیتا ہے۔ میرے نزدیک یہ عام غرض انسانی کلام کی خصوصیت ہے اور اسی سے اس عظیم الشان ترقی کی توجیہ ہوتی ہے جو اس کے اندر واقع ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ عام غرض کیونکر پیدا ہوتی ہے۔ جب اس قسم کی علامت کا تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ تصور مفہوم کے مقرون واقعات کے چند نمایاں اجزاء کے علیحدہ ہونے سے ہوتا ہے۔ کتے کے بھونکنے کی مختلف آوازیں اپنے مفہوم اور نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں اگر مطابقت ہوتی ہے تو صرف اس حد تک کہ ان کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ علامتیں ہوتی ہیں جو اپنے علاوہ دیگر اہم چیزوں کے بجائے ہوتی ہیں۔ جس کتے کو یہ مشابہت محسوس ہو سکتی وہ خود علامت کو اس طرح سے سمجھتا، اور اسی بنا پر عام طور پر علامت سے کام لینے والا یا انسانی معنی میں گویا ہو جاتا۔ لیکن مشابہت اس کو کیونکر متوجہ کر سکتی ہے۔ ظاہر ہے مشابہ چیزوں کو ایک دوسرے پر رکھے بغیر تو یہ ایسا کر نہیں سکتے (یعنی اس قانون کی بنا پر جس کو صفحہ ۵۶ پر بیان کیا جا چکا ہے جو یہ ہے کہ علیحدہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک تجربہ کا متحرک مختلف متلازمات کے ساتھ ہو)۔ یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کتے کو اس کی ایک طرح کی آواز دوسری قسم کی آواز کو برابری سے مشابہت یا دولاوے اس وقت تک یہ خیال اس کے ذہن میں نہیں آ سکتا۔

سمو کئے کی دو مختلف آوازیں باوجود اپنے اختلاف کے اس ایک امر میں کیوں باہم مشابہ ہوتی ہیں۔ یہ افعال ایسی علامات ہیں جو اہم منافع کی جانب رہبر ہوتی ہیں۔ اور منافع یا کوئی اور نفع دوسری علامات کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر یہ خیال آجائے تو خلیج پٹ جاتی ہے۔ غالباً حیوانات کو یہ خیال کبھی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے اندر ربط مشابہت اس قدر واضح نہیں ہوتا۔ ہر علامت خود اپنے معنی میں غرق ہوتی ہے اور یہ کبھی دوسری علامات یا دوسرے معنی کو متوجہ نہیں کرتی۔ چوہے کے شکار کا تصور خود اس قدر دلچسپ ہوتا ہے کہ اس کے اندر اس سے اس قدر غیر متعلق تصور جیسا کہ خوراک کے مانگنے کا ہے یا دروازہ کھلنے پر سمو کئے کا ہے حل انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کے بچے میں متوازن استلاف کے یہ رخصت بہت جلد واقع ہو جاتے ہیں۔ جب اس وقت ہم کوئی اشارہ کرتے ہیں تو گزشتہ اشارہ کرنے کے واقعات ذہن میں آ جاتے ہیں۔ اور بہت جلد گویائی پیدا ہو جاتی ہے۔ بچہ ہر جزئی صورت میں انحراف خود کرتا ہے۔ اس کی کوئی اس سے زیادہ مدد نہیں کر سکتا کہ اس کے لئے حالات فراہم کر دے۔ مگر جو کچھ اس کی ساخت ہے اس کے اعتبار سے حالات کا جلد یا بہ دیر نتیجہ کی صورت میں منتقل ہونا ضروری ہوتا ہے۔

لے۔ انسانوں کے اندر زبان کی دو اور شرطیں ہیں جو استلاف مشابہت کے علاوہ ہیں یہ اس کے عمل میں معین ہوتی ہیں یا اس کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہیں۔ ان میں پہلی تو یہ کہ وہ قدرتی طور پر بہت بولنے والا ہے اور دوسری یہ کہ اس میں نقل و تقلید کا مادہ بہت ہوتا ہے پہلی سے ابتدائی خوشی غم وغیرہ کے اظہار کی اضطراری علامت پیدا ہوتی ہے اور دوسری سے (جیسا کہ ٹلیک نے عہدگی سے ثابت کیا ہے) یہ جم جاتی ہے اور آخر میں متعین علامات کی تعداد بڑھ جاتی ہے جو علامات سے کام لینے کی عام شعور غرض کے لئے ضروری تہید ہے جس کو میں نے زبان کے اندر مخصوص انسانی عنصر کیا ہے۔ جس طریق پر نقالی معنی کو قائم کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی انسان پر ایک خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ اپنی قدرتی صورت تاثر بلند کرتا ہے یا جب (اس امر کے فرض کرنے سے بچتے ہیں کہ اضطراری

ڈاکٹر ہو لے نے مختلف اندھے بھرے اور گونگے بچوں کی تعلیم حال بیان کیا ہے جو ان کے زیر تربیت تھے وہ اس بات کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ انھوں نے لیویر ایجنین کو گوند کے اٹھے ہوئے حرفوں کو مختلف معروف اشیا پر رکھ کر تعلیم دینی شروع کی۔ بچے کو محض مقارنت کے ذریعہ یہ سکھایا کہ جب بعض حروف مخصوص گروے تو خاص چیزوں میں سے ایک تعداد اٹھالے۔ لیکن یہ محض چند خاص علامات کا مجموعہ تھا جن کے انبار سے ہنوز بچے نے مفہوم کی عام غایت کو علیحدہ نہ کیا تھا۔ ڈاکٹر ہوئے اس وقت اپنی حالت کو اس رسی سے تشبیہ دیتا ہے جو عمیق سمندریں ڈالی جاتی ہے۔ لیویر کی روح اس وقت عمیق سمندر کے اندر تھی۔ اور یہ رسی اس بات کی انتظار کر رہی تھی کہ وہ خود بخود اس کو پکڑ لے اور اس کے سہارے اوپر روشنی میں آجائے۔

(تبیہ حاشیہ غرض شد) اموات کو قدرت نے قطعی طور پر متعین کر دیا ہے اس قسم کے آدمیوں کی ایک جماعت کو اس قسم کے جذبہ کا تجربہ ہوتا ہے تو ایک شخص پہلے ایک آواز بلند کرتا ہے اور باقی ہمدردی یا نقالی کی بنا پر وہی آواز بلند کرتے ہیں۔ اب اس جماعت میں کا ایک فرد جس کے سامنے یہ تجربہ ہوتا ہے اس آواز کو سنتا ہے اور اس جذبہ کا تجربہ کئے بغیر بھی محض نقالی کی وجہ سے وہی آواز بلند کرے گا۔ لیکن جیسے ہی وہ اس آواز کو بلند کرتا ہے تو اس سے اس کو خود اپنا گزشتہ تجربہ یاد آ جاتا ہے۔ چنانچہ پہلے اس کو علامت کا جذبے کا ساتھ احساس ہوتا ہے پھر بغیر جذبے اور پھر جذبے کے ساتھ متلازمات کے تفسیر سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور وہ اس کو ایک علیحدہ شے کی حیثیت سے محسوس کرتا ہے جو جذبے سے ربط رکھتی ہے۔ فوراً ہی اس کے لئے اس کو عمداً جذبے کے ساتھ جوڑنا ناممکن ہو جاتا ہے جہاں اس سے کوئی آواز بلند نہ ہوئی ہو، یا یہ آواز بلند نہ ہوئی ہو۔ مختصر یہ کہ اس کا ذہنی عمل اس آواز کو اس جذبے سے وابستہ کر دیتا ہے۔ اور اکثر مواقع پر جب یہ واقعہ ہوتا ہے تو وہ علامات کا ایک ایسا ذخیرہ رکھتا ہے جن سے ایک خاص مثال کے معنی مترشح ہوتے ہیں۔ اس مواد پر مشابہت مذکورہ بالا طریقے پر عمل کرتی ہے۔

یہ وقت آیا اور اس کے ساتھ ذہانت اور خوشی کی چمک پیرا ہوئی۔ ایسا معلوم ہوا کہ اس کو اس عام غرض کا احساس ہوا جو ان علامات کی مختلف جزئیات کی تہہ میں مضمر تھیں اور اس لمحے اس کی تعلیم نہایت سرعت کے ساتھ جاری ہو گئی۔ ایک اور بڑی استعداد ہے جس میں انسان و حیوان کے اندر اساسی فرق ہے، یعنی انسان شعور ذات یا اپنا بہ حیثیت صاحب فکر کے وقوف رکھتا ہے۔ مگر یہ استعداد بھی ہمارے معیار سے مترشح ہوتی ہے، کیونکہ (صورتِ حال پر بہت زیادہ غور و غوض کئے بغیر) ہم کہہ سکتے ہیں کہ حیوان خود پر بہ حیثیت مفکر کے کبھی غور نہیں کرتا۔ کیونکہ اس نے مکمل مقرونِ فکر میں اس شے کے عنصر کو جس کا اس نے خیال کیا ہے اور اس عمل کو جس کے ذریعہ سے وہ خیال کرتا ہے علیحدہ نہیں کیا ہے۔ یہ ہمیشہ گڈلڈ اور ملے جلے رہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح حیوان کی خوشی یا غم کی صوتی علامت ہمیشہ اس کے ذہن کے اندر اس شے کے ساتھ وابستہ رہتی ہے جس کی وہ علامت ہوتی ہے، اور اس پر علیحدہ غور و فکر نہیں ہوتا۔

اب ان عنصروں میں غالباً افتراق پیچھے کے ذہن میں غالباً اس وقت سے ہوتا ہے جب اس سے کوئی غلطی ہوتی ہے یا وہ کوئی غلط توقع قائم کر لیتا ہے جس سے اس کو ناکامی ہوتی ہے اور وہ ایک شے کے محض خیال کرنے اور اس کے حاصل کرنے کے فرق کو سمجھتا ہے۔ خیال کا پہلے تو متلازم حقیقت کے ساتھ تجربہ ہوتا ہے

لے۔ دیکھو ارتقاء شعور ذات، فلورائیگل و سکشن مصنفہ چانسی رامٹ (نیویارک ہیری ہولٹ کمپنی ۱۹۱۷ء) میں ڈاکٹر روینیز اس کتاب میں جس سے میں اقتباس کر چکا ہوں، یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ مذاقت کا مذاقت کی حیثیت سے شعور اور عمل کرنے کا عہد (جو اعلیٰ درجے کے انسانی استدلال کی خصوصیت ہے، تصورات کے شعور کو ان کے معروضوں سے علیحدہ فرض کرتے ہیں۔ اور یہ شعور اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے زبان کے ذریعہ سے علامات کر چکے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے من میں ڈاکٹر روینیز کے واقعات کو شامل کر چکا ہوں۔

اور پھر اس کے بغیر یا مخالف متلازمات کے ساتھ ساتھ اس سے کچھ کو دوسرے واقعات یاد آتے ہیں جن میں ایک منظر محرک واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ غلطی کا عام جزو علیحدہ ہو جائے اور خود اس پر توجہ ہو، اور سمجھ کے لئے غلطی یا اپنے غلط خیال کے تصور سے عام خیال کی طرف تغیر سہل ہو جائے حیوان کو اس میں شک نہیں کہ اپنی زندگی میں ناکامی اور مایوسی کے بہت سے مواقع پیش آتے ہیں مگر ان کو وہ واقعی صورت حال کے عوارض میں فہم رکھتا ہے۔ اگر ایک امید میں ناکامی ہو چکی ہو تو دوسری بار جب کئے کو اسی شے کی توقع ہو تو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ اس کے حصول کے متعلق شک بھی ملا ہوا ہو لیکن وہ مایوسی و شک جب ذہن میں موجود ہوتے ہیں تو یہ دیگر ایسے واقعات کو یاد نہیں دلا دیتے جن میں مادی جزئیات مختلف ہوتی ہیں مگر ممکنہ غلطی کی خصوصیت یہی تھی۔ لہذا حیوان عام غلطی کے تصور کو علیحدہ کرنے اور خود اس پر غور کرنے سے قاصر رہے گا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ خود خیال یا فکر کے تغیر تک کبھی نہ پہنچ سکے گا۔

لہذا ہم اس بات کو ثابت خیال کرتے ہیں کہ انسانی ذہن اور حیوان کے مابین ایک سب سے بڑا اساسی فرق یہی ہے کہ حیوان میں تصورات کو بر بنائے مشابہت و یکسانی اختلاف کرنے کی قوت نہیں ہوتی پس جن چیزوں کا انتزاع اس قسم کے اختلاف پر مبنی ہوتا ہے وہ حیوان کے لئے ہمیشہ اس کل منظر میں غرق رہتی ہیں۔ اور اس سے کبھی استدلال نہیں کرتے۔ ان کے لئے اگر کوئی خصوصیت علیحدہ ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ کوئی ظاہری صفت ہوتی ہے مثلاً آواز، بوجھ، جلی طور پر پہنچ ہوتی ہے اور حیوان کے فطری رجحانات کی راہ میں ہوتی ہے۔ یا یہ کوئی ظاہر علامت ہوتی ہے جس کو تجربہ نے عادتاً نتیجہ کے ساتھ مربوط کر رکھا ہے مثلاً میسے کتے کے لئے اس کے الٹ کا ٹوپی اوڑھ کر باہر نکلتا۔

انسانی ذہانت کی مختلف قسمیں

لیکن فطرت کبھی زخم نہیں بہا کرتی۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جن ادنی ترین

ذہانت کے انسان، اس اعتبار سے اعلیٰ ترین ذہانت کے انسان اور حیوان کے مابین درمیانی درجہ میں نظر آئے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہے ان تمثیلات کے علاوہ جو خود ان کے ذہن سمجھاتے ہیں جو تمثیلات کی ایک دنیا ہوتی ہے جن کو وہ صرف اس وقت سمجھ سکے ہیں جب ان کو ان سے بہتر ذہانت کے لوگ سمجھاتے ہیں اور جن کو وہ خود کبھی نہ سمجھ سکتے۔ اس سے اس سوال کا جواب ملتا ہے کہ دنیا کو ڈارون اور نیوٹن کی اس قدر کیوں انتظار کرنی پڑی۔ سیب اور چاند کے مابین یا فطرت میں خوراک کی رقابت اور انسان کے انتخاب کی رقابت کے مابین مشابہت اس قدر بعیدی تھی کہ اس کا صرف مستثنیٰ اذہان ہی کو احساس ہو سکتا تھا۔ لہذا جیسے کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اعلیٰ درجہ کی ذہانت انتہا درجہ کا استلاف مشابہت رکھنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ پروفیسرین کہتے ہیں کہ میں اس کو ذہانت کا اولین واقعہ سمجھتا ہوں۔ خدا داد ذہانت کی توجیہ میرے نزدیک غیر معمولی توانائی کے مفروضے کے علاوہ اور کسی مفروضہ سے ہوتی نظر نہیں آتی۔ علوم و فنون یا ادب عملی امور و حکمت میں استلاف مشابہت کامیابی کی اولین شرط ہوتی ہے۔

لیکن جس طرح سے ہمارے نظریے کے مطابق معقول فکر کے دو درجہ ہوتے ہیں ایک وہ جس میں مشابہت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ یہ نسبتی انکار کو یاد دلاتی ہے اور دوسرا وہ بعیدی درجہ ہوتا ہے جس میں نسبتی انکار کے مابین ربط عینیت کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اس طرح سے طباع لوگوں کے اذہان کی دو بڑی قسمیں کی جاسکتی ہیں اول وہ جو ربط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں دوسرے وہ جو محض اس کی تفصیل کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ صحیح معنی میں مجرد استدلالی ارباب حکمت و فلاسفہ ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ لوگ عقلی ہوتے ہیں۔ آخر الذکر شاعر و نقاد ہیں یہ فنون لطیفہ کے ماہر اور وجدانی ہوتے ہیں۔ یہ فیصلہ صحیح کرتے ہیں واقعات کا اصل طائف کرتے ہیں ان کو نہایت ہی حیرت انگیز شبلی اوصاف سے متصف کرتے ہیں لیکن اس سے آگے نہیں بڑھتے۔

بادی النظر میں ممکن ہے یہ معلوم ہو کہ تخلیلی ذہن محض ایک بلند تر دماغی درجہ کو ظاہر کرتا ہے اور وجدانی ذہن عقلی ترقی کے ایک مقید و مخلول درجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر درحقیقت ان کے مابین جو فرق ہے وہ اس قدر سادہ نہیں ہے۔ پروفیسر مین کہتے ہیں کہ ایک شخص حکمی درجہ تک جو ترقی کرتا ہے (یعنی اس درجہ تک وہ مشابہت و یکسانی کے ربط کی طرف متوجہ ہوتا) اور اس کو علیحدہ کرتا ہے تو اس کی وجہ اکثر یہ ہوتی ہے کہ اس کے اندر بعض جذبی حسیات معدوم ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی حسیئت ممکن ہے ایک شخص کو جتنا مصوری کی طرف کھینچے اسی قدر حکمت سے دور کرے۔ ایک شخص کی ذہنی قوتیں اگر ایسی شے کی طرف مبذول ہیں جو بہت سی صورتوں میں مشترک ہے تو اس کی دلچسپی بعض خاص اشکال کی تفصیلات سے ضرور عاری ہوگی۔ بہ الفاظ دیگر فرض کرو کہ ایک ذہن تمثیلات کی طرف متقل ہونے میں بہت تیز ہے اور اس کے ساتھ ہی جس تمثال کی طرف بھی وہ تمثیلات سے متقل ہوتا ہے اس کی تفصیل سے بھی بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اس ذہن کے کسی ایسی جزئی خصوصیت کے جن سے اس کا بہت کم امکان ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ذہن میں تمثیل آتی ہے۔ وہ کسی ایسی خصوصیت کو انتخاب کرے گا جس کی دلچسپیاں اس قدر قوی نہ ہوں گی۔ لہذا اگر فطرت جہاں کسی حد تک بھی قوی ہو تو اس سے نہایت آسانی کے ساتھ انسان وجدانی منزل پر رہ سکتا ہے۔ کل شعرا اس کی مثال ہیں۔ ہو مرہی کو لو۔

”اولیں نے بھی یہ دیکھنے کے لئے مکان کے گرد نظر ڈالی کہ آیا کوئی آدمی بھی زندہ کہیں چھپا ہوا اور دناک موت سے بچنے کی کوشش کر رہا ہے اس نے دیکھا کہ وہ سب کے سب خون و خاک میں پڑے ہیں اور اس کثرت سے پڑے ہیں جیسے وہ مچھلیاں پڑی ہوتی ہیں جن کو ماہی گیر جہاگ دار سمندر سے اپنے جالوں کے ذریعہ سے کھینچ کر ڈال دیتے ہیں۔ اور یہ سب سمندر کے پانی کے لئے پیچین ریت پر بکھری پڑی ہوتی ہیں اور تیز دھوپ ان کی جان قبض کرتی ہے۔ اسی طرح سے شادی کے خواستگار ایک دوسرے پر

بے ترتیبی سے پڑے تھے۔“ یا پھرنے
 ”اور جس طرح سے مینیا یا کیریا کی عورت ہاتھی دانت کو اور خوانی رنگتی
 ہے، جو گھوڑوں کے کتوں پر لگایا جاتا ہے اور کمرے میں احتیاط سے رکھا
 جاتا ہے اور بہت سے گھوڑے سوار اس کے لینے کی التجا کرتے ہیں، مگر
 اس کو ایک قیمتی شے سمجھ کر بادشاہ کے لئے اٹھا کر رکھ دیا جاتا ہے، تاکہ
 یہ اس کے گھوڑے کے سارے کام دے اور خود اس کے لئے باعث شان
 ہو، اس طرح سے اے دانشمند مینیا زہری مضبوط این اور ٹانگین اور خوبصورت
 گھٹنے خون سے رنگین تھے۔“

ایسے شخص کو جس کے ذہن میں تشیل کے تمام واقعات اس قدر وضاحت
 کے ساتھ آتے ہوں اس کو تشیل کی بنیاد کی طرف متوجہ ہونے سے محذور سمجھا جاسکتا
 ہے۔ مگر اس کو اس بنا پر بہ اعتبار عقل و ذہانت نسبتاً خشک ذہن کے آدمی
 سے ادنیٰ خیال نہ کرنا چاہئے جس کے ذہن میں بنیاد تشیل عام چکا چونڈ میں
 چھپ نہیں جاتی۔ شاذ و نادر پر شوکت و تحلیل عقل بجا ملتی ہے۔ فلاسفہ میں
 فلاطون اور ارسطو میں جو ایک سچے کے قول کو بھی اس لئے لہجے کے نقل
 بغیر نہیں بیان کر سکتے جس سے وہ کہتا ہے ایسے استثنا میں جن کی تعجب خیزی
 سے قانون ثابت ہوتا ہے۔

ایک مصنف جن کی تصانیف سے اکثر اقتباس کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ
 ٹیکسیر کی ذہنی و دماغی قابلیت جتنے انسان اب تک گزرے ہیں ان
 سب میں زیادہ تھی۔ اگر اس سے ان کی مراد مذکورہ مقدمات سے صحیح
 اور مقبول نتائج اخذ کرنے کی قوت ہے تو اس میں شک نہیں کہ ان کا کہنا
 صحیح ہے۔ ٹیکسیر کے خیال میں جو اچانک تغیرات ہوتے ہیں اسے پڑھنے والے
 کو ان کے غیر متوقعہ ہونے پر بھی اسی قدر حیرت ہوتی ہے جس قدر کہ وہ
 ان کی مناسبت و موزونیت سے خوش ہوتا ہے۔ مثلاً آہیلو کی موت دیکھنے
 والے کو اس قدر کیوں متاثر کرتی ہے اور اس کے اندر رغبت قضا ہونے کا
 اس درجہ کیوں احساس پیدا ہوتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ خود شیکسپیر بھی

ہیں بتا سکتا تھا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی تصنیف اگرچہ معقول ہے۔ مگر استدلالی نہیں ہے۔ بحال شدہ آتھیو لو کے قصہ کو ختم کرنے کی خواہش میں عامہ پوش ترک کے متعلق وہ تقریر جو کچھ گزر چکا تھا اس کے انجام کے طور پر اچانک اس کے ذہن میں آئی۔ خشک مزاج نقاد جو بعد میں آتا ہے وہ ان لطیف روابط کی عینیت کو بتا سکتا ہے، جنہوں نے سٹیکسیر کے قلم کی اس تقریر سے لیکر مراکشی کی موت تک رہبری کی تھی کیل کے شروع میں آتھیو لو اپنے مرتبہ عالی سے گر کر قعر ذلت میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس ذلت سے اس کو نکالنے کا اس سے بہتر اور کوئی طریقہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا بہتر زمانہ کے آتھیو لو سے مقابلہ کرے اور خود کو قدیم آتھیو لو سے منسوب کر کے اپنے موجودہ وجود کے اپنے ہونے سے انکار کرے اور اس پر بدالت کو جاری کر کے اس کو اسی طرح قتل کرے جس طرح سے وہ پہلے مملکت کے دشمنوں کو قتل کیا کرتا تھا۔ مگر سٹیکسیر جس کے ذہن نے یہ ذرائع فراہم کئے وہ غالباً یہ نہ بتا سکتا کہ یہ اس قدر موثر تکیوں ہیں۔

لیکن اگرچہ یہ صحیح ہے، اور مطلقاً یہ کہنا محض مہل ہے کہ کوئی خاص تعمیلی ذہن کسی وجدانی ذہن سے بلند مرتبہ رکھتا ہے، بائیں ہمہ اس بات کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں کہ اول الذکر کا بلند تر مرتبہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے، تو انسانوں نے تمثیل کے ذریعہ استدلال کرنا مجرد علامات کے ذریعہ استدلال کرنے سے بہت پہلے سیکھ لیا تھا۔ اختلاف مشابہت اور استدلال صحیح کے ممکن ہے، بعینہ بچسان نتائج ہوں۔ اگر ایک فلسفی یہ ثابت کرنا چاہتا ہو کہ ہمیں فلان کام کیوں کرنا چاہئے، تو ممکن ہے کہ وہ ان محض مجرد ملحوظات سے کام لیکر کرے۔ ایک وحشی بھی اس طرح سے ثابت کرے گا، کہ وہ ہمیں اسی قسم کے واقعہ کی طرف توجہ دلائے گا جس میں تم بالکل وہی کرتے ہو وہ اس وقت کہتا ہے، حالانکہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ ان دونوں صورتوں میں قدر شریک کیا ہے، تو وہ نہ بتا سکے گا۔ ابتدائی زمانہ کا تمام ادب اور وحشی زمانہ کی کل خطابت میں ہم یہی دیکھتے ہیں کہ سمجھانے کی کوشش محض بیانیہ کے ذریعہ سے کی جاتی ہے۔ اور جو لوگ وحشی ممالک میں سفر کرتے ہیں وہ بھی بہت جلد ان مقامات کے

دستور اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر لونگ اسٹون نے حبشی جادوگر سے جو استدلال کیا تھا، اس کو لو۔ یہ پادری اس وحشی کو بارش لانے وہی طریقوں سے باز رکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے پادری کہتا ہے 'تم نے اس امر پر بھی غور کیا ہے کہ باوجود تمہاری تمام تدابیر کے کبھی تو بارش ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب تم یہ تدابیر اختیار نہیں کرتے، اس وقت بھی بعض اوقات بارش ہوتی ہے، اور بعض اوقات نہیں ہوتی۔ جادوگر جواب دیتا ہے، لیکن یہی حال اب ڈاکٹر صاحبان کے علاج کا بھی ہے۔ آپ مریض کا علاج کرتے ہیں، بعض اوقات وہ صحتیاب ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات مر جاتا ہے۔ اس پر وہ باخدا ڈاکٹر جواب دیتا ہے کہ ڈاکٹر تو اپنا فرض انجام دیتا ہے جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے، تو مریض کو شفا دیتا ہے۔ وحشی اس کے جواب میں کہتا ہے تو اچھا میرا حال بھی بالکل یہی ہے۔ میں بارش لانے کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ کرتا ہوں، جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے تو بارش ہو جاتی ہے ورنہ نہیں ہوتی۔

یہ وہ منزل ہے جس میں مثالی فلسفہ کا دور دورہ ہے۔ ایک شخص کے مقروض ہونے کی حالت میں جو ذہانت میں ضلل آ جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ خالی تو بوری بھی سیدھی نہیں رہتی۔ اور دور اندیشی کی تائید میں کہا جاتا ہے کہ نو نقد نہ زہ ادھار۔ یا ہم اس سوال کا کہ برف کیوں سفید ہے یہ جواب دیتے ہیں کہ جس وجہ سے کہ صابن کے جھاگ یا انڈے سفید ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگہ بجائے اس کے کہ ہم ایک بات کی وجہ بیان کریں، ہم اسی واقعہ کی ایک اور مثال بیان کر دیتے ہیں۔ اس طرح سے علت کے بجائے ایک اور مثال پیش کر دینے کو انسان کے اندر منطقی کمی کی علامت خیال کیا گیا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ عکس فعل فکر نہیں ہے بلکہ صرف ناقص قسم کا فکر ہے۔ مائل مثلاً پیش کرنا اس علت کے انتشار کی جانب پہلا لازمی قدم ہوتا ہے، جو ان سب میں مضمر ہوتی ہے۔ جو صورت علتوں کی ہے وہی الفاظ کی ہے۔ اولین الفاظ غالباً مکمل

اشیا یا مکمل افعال کے نام ہوتے ہیں جو بڑے مربوط مجموعوں سے متعلق و منسوب ہوتے ہیں۔ ابتدائی منزل ارتقا کا انسان ایک نئے تجربہ کا ذکر ان قدیم تجربات ہی کے الفاظ سے کر سکتا ہے جن کو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ اس کو ان میں سے چند ہی کو یاد دلاتا ہے، مگر جن امور میں یہ ان کے مشابہ ہوتا ہے ان کو نہ تو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے اور نہ ان کو علیحدہ کیا جاتا ہے خالص مشابہت کو اس تجربہ سے پہلے کام کرنا چاہئے جو اس پر مبنی ہوتی ہے لہذا ابتدائی صفات غالباً محض اسما ہوں گے جن سے نمایاں خصوصیت کا اظہار ہوتا ہوگا۔ ابتدائی زمانہ کا انسان یہ نہ کہے گا کہ روٹی سخت ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ روٹی پتھر ہے۔ وہ یہ نہ کہے گا کہ چھرا گول ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ چھرا چاند ہے۔ یا وہ یہ نہ کہے گا کہ بیل بیٹھا ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ بیل گنا ہے۔ لہذا اولین الفاظ نہ تو کلی ہوتے ہیں، اور نہ جزئی بلکہ مبہم طور پر مقرون ہوتے ہیں بالکل اس طرح سے جیسے کہ ہم کہتے ہیں: بیضاوی چھرا یا بخلی جلد یا آہنی ارادہ اور ان سے ہم اسمائے صفات کے دیگر اوصاف مراد نہیں لیتے بلکہ ہماری صرف وہ وصف مراد ہوتا ہے جس کے اعتبار سے اسم اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان اسماء میں سے بعض جن کو اس طرح صفتی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے محض اس وصف کے معنی دینے لگتے ہیں جس کے لئے ان کو اکثر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور وہ کل شے جس کے لئے یہ پہلے استعمال ہوتے تھے دوسرے نام سے موسوم کر دی جاتی ہے۔ اور یہ نتیجہ معنی میں مجرد اصطلاحات بن جاتی ہیں۔ مثلاً بیضاوی سے ہمارا ذہن صرف شکل کی طرف متقل ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو مجرد اوصاف پہلے پہل بنتے ہیں وہ اس میں تنگ نہیں کہ ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو ایک ہی معنی میں مختلف اشیا میں ہوتے ہیں، مثلاً بڑا، بیٹھا۔ اس کے بعد مختلف حواس کے مابین تمثیلات کا نمبر آتا ہے، مثلاً تیز کا استعمال ذائقہ کے لئے بلند کا استعمال آواز کے لئے وغیرہ اس کے بعد حرکت کی ترکیبات یا صورت اضافت کی تمثیلات آتی ہیں مثلاً سادہ پیچیدہ دشوار باہمی اضافی از خود وغیرہ۔ تمثیل کے اندر انتہائی نزاکت

اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم کہتے ہیں کہ بعض انگریز نقادان فن کی تحریرات ہم کو ایک ایسے بند کمرے کو یاد دلاتی ہیں جن میں اگر کی بتیاں جلتی ہوں۔ یا بعض فرانسیسیوں کے دل قدیم راکفورٹ کی پینر کے مانند ہوتے ہیں۔ یہاں زبان مشابہت کی بنیاد پر کام کرنے سے بالکل قاصر رہتی ہے۔

فکر کے بہت ہی بڑے شعبوں میں ہم سب کا تخیل ہنوز وحشی حالت میں ہے۔ ہم میں مشابہت تو عمل کرتی ہے مگر اس کی جگہ تجرید نہیں لیتی۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ موجودہ صورت کس کے مشابہ ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ کس کو یاد دلاتی ہے۔ اگر یہ کوئی ملی معاملہ ہو، تو ہم کو صحیح راہ کے اختیار کرنے کا وجدان بھی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ تخلیقی فکر نے اپنی راہیں نہیں بنائی ہیں اس لئے ہم اپنے آپ کو دوسرے کے سامنے حق بجانب ثابت نہیں کر سکتے۔ اخلاقیاتی نفسیاتی اور جمالیاتی امور میں کسی شخص کا اپنی رائے کی تائید کی صریح وجہ بیان کرنا سہل طور پر شاذ و نادر اذہان کا کام ہے بغیر تعلیم یافتہ اشخاص جس طرح سے اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کے وجوہ بیان کرنے سے عاجز رہتے ہیں وہ اکثر اوقات مضحکہ خیز ہوتی ہے۔ پہلی آئرلینڈ کی لڑکی جو تھیں لے اس سے پوچھو کہ وہ اس ملک کو اپنے وطن کے مقابلہ میں زیادہ پسند کرتی ہے یا کم اور کیوں اور دیکھو کہ وہ کس قدر تباہ کن ہے۔ لیکن اگر تم اپنے سب سے زیادہ تعلیم یافتہ دوست سے یہ پوچھو کہ وہ آئین کو پال ورنوسی پر کیوں ترجیح دیتا ہے تو ابھی نہیں شکل ہی سے جواب ملے گا۔ اور اگر اس سے تم یہ سوال کرو کہ برٹ ہوین کے مطالعہ سے اس کو میکائیل انجلو کیوں یاد آتا ہے یا ایسی برہنہ شکل سے جس کے جوڑے قاعدہ طور پر بڑے ہوں اس کا ذہن حزنِ حیات کی طرف کیوں متوجہ ہوتا ہے اس کا فکر ایک ربط کا تابع ہے، مگر وہ اس کا نام نہیں لے سکتا۔ اور یہی حال ماہرین فن کے ان تمام فیصلوں کا ہے جن کا اگرچہ کوئی محرک نہیں ہوتا، مگر پھر بھی بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ مواد کے ایک خاص قسم کے تجربہ سے متاثر ہو کر ایک ماہر فن وجدانی طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ آیا جو نیا واقعہ اس وقت سننے میں آیا ہے، وہ قرین قیاس بھی ہے یا نہیں۔ آیا جو مفرد منہ پیش کیا گیا ہے، وہ

بیکار ہے یا اس کے برعکس ہے۔ وجدانی طور پر وہ یہ جانتا ہے کہ نئی صورت میں یہ طریق عمل مفید ہوگا یا نہیں۔ ایک بوڑھے جج کا قصہ مشہور ہے کہ جب وہ علیحدہ ہونے لگا تو اس نے نئے ہونے والے جج کو یہ نصیحت کی کہ اپنے فیصلوں کی وجوہ کبھی بیان نہ کرنا کیونکہ فیصلے تو اکثر صحیح ہوں گے، مگر ان کے وجوہ یقیناً غلط ہوں گے، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر کو کسی مریض کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ بچے کا نہیں، دندان ساز ایک دانت کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ دانت ٹوٹ ہی جائے گا، مگر دونوں میں سے ایک بھی اپنے خیال کی کوئی صریح وجہ بیان نہیں کر سکتا۔ وجہ لاتعداد گزشتہ صورتوں کے اندر مضمر ہوتی ہے جن کی طرف موجودہ صورت خیال ذہن کو منتقل کرتی ہے جو سب کی سب ایک ہی نتیجہ کو یاد دلاتی ہیں! اور ہنوز زلی بہر نہیں ہوتی ہے اور ماہر فن اس نتیجہ کی طرف خود کو بہتا ہوا پاتا ہے، مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ کس طرح سے ہو رہا ہے یا کیوں۔ اب ایک عضو یا کئی نتیجہ اخذ کرنا باقی ہے۔ اگر وہ اصول جو اب تک میں قائم کئے گئے ہیں صحیح ہیں، تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عادتوں اور معقول فکر کے مابین جو عظیم الشان دماغی فرق ہوتا ہے وہ یہ ہونا چاہئے۔ یہ کہ اول الذکر میں مرتضیٰ خلا یا کا ایک پورا نظام ہوتا ہے جس کا کسی ایک لمحہ میں مجموعی طور پر ایک نظام کے اندر اخراج ہوتا ہے اور اخراجات کی ترتیب ایک وقت کے اندر مقررہ رہتی ہے۔ اور آخر الذکر میں پہلے نظام کا ایک حصہ بعد کے نظام میں بھی مرتضیٰ رہتا ہے۔ اور ترتیب (یعنی یہ کہ یہ کونسا حصہ ہوگا) اور بعد کے نظام میں اس کے متلازمات کیا ہوں گے، اس کے اندر زمانہ میں مقرر ہونے کا کم تر رجحان ہوتا ہے۔ یہ طبعی انتخاب جس کے اندر ایک حصہ مستقل طور پر مرتضیٰ رہتا ہے، اور باقی حصے بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں، اس کو ہم نے اس باب میں اختلاف مشابہت کی بنیاد قرار دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس نسبت زیادہ فوری مہرم و مقامی ارتعاش کا جس کے متعلق ہم نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ جیسی توجہ اور افتراق کی تہ میں مضمر ہوتا ہے، ایک ادنیٰ درجہ ہے۔ بس دماغی عمل کی اصطلاح میں یہ کل ذہنی طاقت

خود کو ایک منفرد خصوصیت کے اندر تحویل کر لیتے ہیں اور وہ مختلف حصوں کے مابین ربط کا عدم تعین اور مل کا خود کو چھوٹے حصوں میں مرکز کر لینے کا رجحان ہے جو مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں اور جس سے انکاس بہت سے طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ (مقابلہ کر ونگل نمبر ۲۴ صفحہ ۲۴ سے) کسی ممکنہ ملن یا تپاس سے یہ معلوم کرنا کہ کس کثراتی کیمیاوی واقعہ پر انسانی دماغ کا یہ غیر ثابت توازن مبنی ہے، آئندہ یہ اس عضویاتی کا دوسرا کام ہوگا جو حیوانی ذہانت سے انسانی ذہانت کی طرف تغیر کے متعلق گفتگو کرے گا۔ اب یہ جسمانی خصوصیت جو کچھ بھی ہو بہر حال یہ اس کا سبب ضرور ہے کہ ایک انسان اس قدر استدلال کرتا ہے اور اس کا گھوڑا جس کے اندر یہ نہیں ہے اس قدر کم استدلال کرتا ہے۔ بہر حال اس وقت تو ہم اس مسئلہ کو اپنے سے قابل تر ہاتھوں کو میراث میں چھوڑتے ہیں۔

مگر فی الحال صورت حال کو اس طرح سے بیان کرنے کے طریقہ سے دواور نتائج کی طرف ذہن متقل ہوتا ہے۔ اگر دماغی فعلیت کا ارتکاز معقول فکر کا اسی واقعہ ہے تو پھر ہماری سمجھ میں اس کی وجہ آجاتی ہے کہ شدید دلچسپی یا مرکز جذبہ میں ہم اس قدر صحیح اور عمیق خیال کیوں کرتے ہیں۔ بعض رتبوں میں حرکت کا مستقل ارتکاز دماغی واقعہ ہوتا ہے جو موضوع کی اہم خصوصیت کے شعور پر متقل و دیر یا غلبہ کے مطابق ہوتا ہے۔ جب ہمارا دماغ ارتکازی نہیں ہوتا تو منتشر الدماغ ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم پوری طرح سے جوش میں ہوتے ہیں تو ہم کبھی اصل موضوع سے جدا نہیں ہوتے۔ اس وقت ہمارے دماغ میں صرف مناسب و متعلق تمناات پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہم پر غصہ یا اخلاقی جوش کی بنا پر ایک جذبہ طاری ہوتا ہے تو ہمارے خیالات نہایت ہی واضح اور ہمارے الفاظ نہایت ہی دلنشین ہوتے ہیں خفیف خدشات اور ذہنی لمحوں کا کل جال جو معمولی کارہی کے اوقات میں صورت حال پر محیط رہتا تھا اور ہمارے خیالات کو اس طرح سے اپنی گرفت میں رکھتا تھا جس طرح سے معمولی مدد کو اہل لپیٹ کے میکرونی تاگوں نے زمین سے باندھ دیا تھا، ایک وار

میں پارہ پارہ ہو جاتا ہے اور موضوع کے اہم خطوط واضح و آشکارا ہو جاتے ہیں۔

آخری بات جو اس ذیل میں کہی گئی ہے، اس کا تعلق اس نظریہ سے ہے کہ آبا میں سے کسی ایک میں جو عادت اکثباتی عادت تھی وہ اولاد میں منتقلی رحمان ہو سکتی ہے۔ اس اصول پر اس قدر بڑی عمارت تعمیر کی گئی ہے کہ بحرانی شہادت کی کمی اس نظریہ کے حامیوں کے لئے ایک بہت افسوس ناک اور اس کے مخالفوں کے لئے ایک باعث مسرت امر ہو گیا ہے۔ بائبل میں اس کے ثبوت میں دلائل کا ایک عظیم الشان سلسلہ نظر آئے گا، مگر سب کی سب مصیبتیں نسل انسانی میں جس کے متعلق ہمارے پاس مشاہدے کے سب سے مکمل ذرائع موجود ہیں، ہمیں ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی ہے جس سے اس مفروضہ کی تائید ہوتی ہو۔ سوائے اس قانون کے کہ جو بچے شہر میں پلتے ہیں، ان کی نظر ان بچوں کی نسبت جن کی پرورش دیہات میں ہوئی ہے زیادہ قریبی ہوتی ہے۔ ذہنی دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہم کو یقیناً یہ نظر نہیں آتا کہ بڑے یا حول کے بچے اپنے جغرافیہ کے اسباق غیر معمولی آسانی کے ساتھ یاد کر لیتے ہوں یا ایسا بچہ جس کے آبا و اجداد نے تیس پشت جرم زبان بولی ہو اس کو اپنی ایٹالو می آٹا سے اس بنا پر ایٹالو می زبان کے سیکھنے میں کوئی دشواری پیش آتی ہو۔ لیکن اگر جو لہجہ ملت ہمارے پیش نظر ہیں وہ صحیح ہیں، تو ان سے اس بات کی ضرورت تو جھپ ہوئی ہے کہ ان کی تصدیق انسانی نسل میں کیوں نہ ہوئی چاہئے، اور اس موضوع پر شہادت کی جستجو کرتے وقت ہم کو محض ادنی حیوانات ہی پر اپنی توجہ کیوں مبذول رکھنی پڑتی ہے۔ ان کے اندر مقررہ عادت عصبی عمل کا خاص قانون ہے۔ دماغ کو ان طریقوں کی عادت ہو جاتی ہے، جن کی اسے مشق کرائی جاتی ہے، اور ان طریقوں کے توارث میں (جن کو اس وقت جبلت کہتے ہیں) کوئی بات حیرت انگیز نہ ہوگی۔ لیکن انسان کے اندر کل مقررہ صورتوں کی نفی ہی خاص اور اہم خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کے استدلالی ہونے کی حیثیت سے تمام تر فوقیت اور اس کی انسانی کیفیت عقل کل کی کل اس سہولت پر مبنی ہوتی ہے

جس سے وہ ایک دم ہوئے خیال کو کیا ایک عناصر میں تجربہ کر کے از سر نو جدید صورت میں ترکیب دے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کو متسدرہ جہلی رجحانات میراث میں نہیں ملے ہیں تب ہی تو یہ جہلی صورت حال سے تازہ انکشاف اور نئے اصول کی بنیاد پر عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ جانداروں میں یہ سب سے زیادہ تعلیم کی صلاحیت رکھتا ہے، اگر اس کی فون کی کہ عادات متوارث ہوتی ہیں اس کے اندر مثال ملے تو وہ اس حد تک اپنے انسانی کمالات کے مرتبہ سے گر جاتا ہے۔ اور جب ہم انسانی نسلوں پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو فی الحقیقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسلیں شروع میں سب سے زیادہ جہلی ہوتی ہیں آخر میں اوہی سب سے کم تعلیم یافتہ رہتی ہیں۔ ایک غیر تعلیم یافتہ ایطالی بڑی حد تک دنیا دار ہوتا ہے۔ اس کے اور کمالات اور رجحانات عمل زیادہ ترجیحی ہوتے ہیں مختصر یہ اس کے رد عمل ماحول کے اوپر جہلی ہوتے ہیں جو ایک غیر تعلیم یافتہ جرمین میں بالکل نہیں ہوتے۔ اگر جرمین کو تربیت زد دی جائے تو وہ نہرا گاؤں کی ہی رہے گا۔ مگر دوسری طرف اس کے دماغ میں متعین خلقی رجحانات کا نہ ہونا اس کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ تعلیم کے ذریعہ سے بتدریج ترقی کرے اور اپنے خالص محقول فکر کے ذریعہ سے شعور کے ایسے پیچیدہ حلقوں تک ترقی کر جائے جس تک ممکن ہے کہ ایطالی لوی کبھی بھی نہ پہنچ سکے۔

اسی قسم کا فرق مجموعی طور پر مرد و عورت کے مابین ہے۔ ایک مہینہ سالہ نوجوان عورت وجدانی مستعدی و یقین کے ساتھ ان تمام معمولی حالات پر جن میں کہ وہ واقع ہوتی ہے رد عمل کرتی ہے۔ اسکی پسند و ناپسند متعین ہو چکی ہے۔

لے۔ یہاں مادی حالات نہیں بلکہ معاشری اور ماضی حالات مراد ہیں۔ معاشری علاقے کے اور کمالات ایسے شخصوں میں غالباً بہت نیر ہو تے ہیں جن کا تعلق ادبی دنیا سے صرف اس قدر ہوتا ہے کہ وہ چند مفید چیزیں جانتے ہیں خصوصاً حیوان پودے اور ہتھیار رشتہ اور جنگلی بھی اکثر اوقات معاشری اعتبار سے اس قدر ہوشیار اور معاملہ فہم ہوتے ہیں جس قدر کہ تربیت یافتہ مدبر۔ عام طور پر گمان یہ ہے کہ اس امر کا شعور ایک شخص کو دوسرے لوگوں سے

اس کی رائیں اس وقت جو ہوتی ہیں وہ گویا زندگی بھر کے لئے مقرر ہو جاتی ہیں۔ اس کی سیرت بہ اعتبار اہم جزئیات کے متعین ہو چکی ہے۔ ان امور میں بیس سالہ لڑکا اس سے کس قدر کم مرتبہ ہوتا ہے۔ اس کی سیرت ہنوز نرم ہوتی ہے، اور اس امر کا کوئی یقین نہیں ہوتا کہ وہ کیا صورت اختیار کرے گی، وہ اس کے متعلق ہر جہت میں کوشش کرتا ہے وہ اپنی قوت کو محسوس کرتا ہے، مگر ہنوز اس کا علم نہیں ہوتا کہ اس سے کس طرح سے کام لے۔ اپنی بہن کے مقابلہ میں وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس کی حدود ہنوز متعین نہیں ہیں۔ مگر اس کے دماغ میں مقررہ رجحان کا نہ ہونا جس سے وہ خاص طرز عمل اختیار کر سکے، یہی اس کا باعث ہے کہ وہ عورت کے دماغ سے زیادہ بہتر ہو جائے گا۔ مقررہ سلاسل فکر کا عدم ہی وہ بنیاد ہے جس پر عام اصول اور عنوانات اصطفا نشود ناپا تے ہیں۔ اور مردوں کا دماغ ان کے ذریعہ سے پیچیدہ معاملات کو اس طرح بالواسطہ حل کرنے کی کوشش کرتا ہے جس طرح سے براہ راست وجدان کا شواہی طریقہ، اگرچہ یہ اپنی حدود کے اندر سرعت و خوبی کے ساتھ عمل کرتا ہے مگر ان معاملات سے رو براہ نہیں ہو سکتا۔

موضوع استدلال پر ایک اور بار اور نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ تقصیر سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ بات محسوس ہو گی کہ اصول انتخاب جس پر باب کے ختم پر اس قدر زور دیا گیا ہے، اس کی دسترس کس قدر ہے۔ جس طرح سے تعلیم کی ایک نوبت کے بعد پڑھنے کا فن نظر ڈالنے کا فن بن جاتا ہے، اسی طرح سے صاحب حکمت بننے کا فن کچھ مدت کے بعد

(بقیہ مائتہ صفحہ گزشتہ) کیا تعلق ہے اس نسبت سے ذہن کے زیادہ حصہ پر غالب ہوتا ہے، جس نسبت سے کہ وہ میزان تہذیب میں ادنیٰ ہوتا ہے۔ عورتوں کے وجدانات جو شخصی تعلقات کے عالم میں اکثر بہت ہی لطیف ہوتے ہیں، میکانیک میں بہت ہی کم اول درجہ کے ہوتے ہیں۔ تمام راز کے یہ یکہ لیتے ہیں کہ گھڑی کیونچو چلتی ہے، مگر لڑکیاں شاذ و نا درہی اس سے واقفیت حاصل کرتی ہیں۔ اسی لئے لڑکے و بچے نے مزاح کہا ہے کہ ”عورت غیر استدلالی حیوان ہے اور لڑکے کو اوپر سے کریدتی ہے“

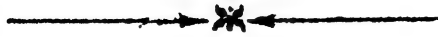
یہ جانے کا فن بنجاتا ہے کہ کس شے کو نظر انداز کرنا چاہئے، مہذب تعلیم یافتہ بنجانے کا ذہن پر پہلا یہ اثر ہوتا ہے کہ جو اعمال پہلے متعدد افعال سے منسوب ہوتے تھے، وہ ایک فعل سے منسوب ہونے لگتے ہیں۔ پھر اس نے اس عمل کو تدریجی ایجاد فکر کہا ہے۔ مگر نفسیاتی معنی میں یہ اس قدر ایجاد نہیں جتنا کہ نقصان ہے۔ شعوری مافیہ فی الحقیقت حذف ہو جاتا ہے۔ قدم فی الواقع نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ایک منجما ہوا صاحب فکر اپنے مضامین و مباحث کے علائق کو اس طرح انبار کی شکل میں دیکھتا ہے اور اس قدر فوری طور پر دیکھتا ہے کہ جب وہ نوجوان متعلمین کو سمجھانے لگتا ہے، اس کے لئے اکثر اوقات یہ بتانا دشوار ہوتا ہے کہ کون پریشان زیادہ ہوتا ہے، متعلم یا نحو، وہ ہر دو میں سے کچھ نہ کچھ محقق ایسے ضرور ہوتے ہیں جو تحقیق میں تو بلند مرتبہ رکھتے ہیں، مگر لکچرار وہ بہت ناقص ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مضمون پر کبھی اس انداز سے نظر نہیں ڈالتے جس انداز میں اس کی طالب علم کے سامنے آنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ کڑیوں کو ٹٹولتے ہیں، لیکن کڑیاں نہیں ملتی۔ بوڈیج جس نے جس لیپ لیس کی میکینک سلیسٹی کا ترجمہ کیا تھا اور اس پر مقدمہ بھی لکھا تھا، وہ کہتا ہے کہ جب کبھی اس کتاب کا مصنف ایک دعوے سے پہلے یہ کہتا ہے کہ یہ ظاہر ہے تو مجھے معلوم ہو جاتا ہے کہ اب چند گھنٹے تک اس کے ساتھ سر مارنا پڑے گا۔

جب دو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین آدمی جن کو ایک ہی قسم کی مضامین سے دلچسپی ہوتی ہے، یکجا ہوتے ہیں تو ان کی گفتگو تعلیمات اور سرعت تغیرات کے اعتبار سے ممتاز ہوتی ہے۔ قبل اس کے کہ ان میں سے ایک آدھا جملہ بھی پورا کر سکے دو سرانگٹم کے مطلب کو سمجھ جاتا ہے اور جواب دیدیتا ہے۔ اس قدر جو جعل سامان کے ساتھ ایسا معمولی کفیل جبیدی تناطرات پر اس قدر آسانی کے ساتھ روشنی پڑنا، اور موضوع کی گرد اور اس کے آلات سے اس قدر بے پروائی اور محض نفس موضوع سے تعلق، ان کی گفتگو کو ایک ایسے تعلیم یافتہ شخص کے لئے جو اس کو سمجھ سکتا ہو، نہایت دلچسپ بنا دیتی ہے۔ اس کے ذہنی بہیڑے۔

ایسی فضا جو معمول سے زیادہ وسیع ہوتی ہے گھرے سانس لیتی ہیں دوسری طرف معمولی شخص کی گفتگو کی حد سے زیادہ فصاحت اور تنگ ظنی سے طباع آدمی زنج ہو جاتا ہے اور اس کو یہ چیز عجیب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جسم کو طباعوں کا تذکرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے لئے تو معمولی معاشرتی میل ملاقات کافی ہے۔ اس کے اندر وہ گفتگو پسند کی جاتی ہے جو خلاصہ اور حذف کے براہ راست متناسب ہوتی ہے اور واضح بیان سے نسبت معکوس رکھتی ہے۔ پرانے دوستوں کے لئے تو ایک لفظ پورے قصے یا مجموعہ آرا کا مفہوم ادا کر دیتا ہے۔ نئے آنے والوں کے لئے یہ ضرورت ہوتی ہے کہ پورا قصہ تفصیل سے سنایا جائے۔ بعض لوگوں کو مکمل تفصیل کے بیان کرنے کا جذبہ بھی ہوتا ہے۔ وہ ہر ہرج و مرج کو بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے ساتھ گذر بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔ اور اگرچہ ان کی ذہنی توانائی ایسے طور پر بہت ہی زیادہ ہو، مگر وہ ہم کو ہمیشہ کمزور اور ادنیٰ ذہانت کے لوگ معلوم ہوتے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ دہقانیت جو عوام اور خواص کو جدا کرتی ہے وہ کمی پر نہیں بلکہ زیادتی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی لئے ایسے امور کے متعلق ملامت کرنے کی ضرورت ہے جو خواص کے مزاج میں نہیں ہوتے۔ نظر انداز کرنا منہ پھیر لینا انہماک کرنا اثرات کی اصل اساس ہے اور اکثر ایسا کرنا بہت برا بھی ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے جن باتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے ان سے اہم اخلاقی نتائج مرتب ہوں۔ لیکن جنٹلمین پر جب ہم غصا ہوتے ہیں تو اس غفلتی کے دوران میں بھی ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اہم موقع پر اس کے بیہودہ جمود و انکار کسی نہ کسی طرح سے اس عام تفوق سے متعلق رہا ہے جو وہ ہم پر رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ جنٹلمین کو دار کے متعلق بیہودہ شکوک اندیشیوں گسٹوں وغیرہ سے بری ہوتا ہے جو عام ادنیٰ طبقہ کے آدمی میں لازماً ہوتے ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے جہاں ادنیٰ طبقہ کا آدمی ہوتا ہے وہ خاموش رہتا ہے۔ جہاں عام آدمی بہت سے دلائل بیان کرتا ہے وہ نتیجہ کے علاوہ اور کسی بات کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ نہ تو قوجہ کرتا ہے اور نہ معافی مانگتا ہے۔ وہ بجا ہے

بیس جلوں کے ایک جملہ ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مقدور و اتفاقی فکر کی ہوتی ہے جو اس سے کبھی نہیں ہوتی، اور عام آدمی کا ذہن اس کے علاوہ کچھ کرتا ہی نہیں۔ ثانوی چیزوں کو اس طرح روکنے اور دبانے سے میدان اعلیٰ چیزوں کے لئے صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اعلیٰ چیزیں کبھی ذہن میں نہ بھی آئیں، تو جو خیالات بھی ایسے شخص کے ذہن میں ہوں گے، ان سے بھی امیرانہ ذہانت کا اظہار ہوگا، اور وہ شخص مہذب معلوم ہوگا۔ ایک ادنیٰ مزاج کے آدمی کی گفتگو سے ایک امیرانہ مزاج کے آدمی کی باتوں کی باریب جب تغیر ہوتا ہے، تو ہم کو اس قدر سکون و راحت ہوتی ہے کہ ہم اس قسم کے دنیا دار آدمی کے غلط ترین خیالات و مذاق کو معمولی آدمی کے صحیح ترین خیالات سے زیادہ صحیح سمجھنے لگتے ہیں۔ معمولی آدمی کے خیالات اپنے ادنیٰ متعلقات کے حشو کی وجہ سے گھٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ لیکن امیرانہ مزاج میں سلی حالات کی بنا پر کم از کم کھلی ہوئی اور آزاد فضا تو ہوتی ہے۔

اس معلوم کو یہاں پر ممکن ہے کہ معلوم ہو کہ میں نفسی تحلیل سے حاصلاتی تنقید کی طرف بھٹک گیا ہوں۔ مگر اصول انتخاب اس قدر اہم ہے کہ کوئی مثال بھی مجھے غیر ضروری معلوم نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حلقہ کس قدر وسیع ہے۔ جو کچھ میں کہتا ہوں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انتخاب سے رو و پند دونوں مترشح ہوتے ہیں۔ اور عدم توجہ کا نظر انداز کرنے والا عمل بھی ذہنی ترقی کے لئے اس قدر ضروری ہے جس قدر توجہ کا۔



باب بست سوم

حرکت کی پیدائش

گزشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج سے بحث ہوئی ہے مگر امید ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی، کہ ان کا نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت ہونا چاہئے۔ کیونکہ مرکز کا ہر جہان برآمدہ اعصاب کے ذریعہ سے کسی نہ کسی طرح عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے، جو ہر جہات کو ردات عمل میں متعلک کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری یا نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات اور شعور کی ان اشکال سے بحث کرتے ہیں جن کا ان حرکات سے تعلق ہوتا ہے۔

درآمدہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے اس سے برآمدہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ ہم کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ مستثنیات سے قطع نظر کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکنہ احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام عصبی یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے جو دھماکے یا بجلی کی چمک یا گدگدی کی بنا پر نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر

ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے، اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے، اور کچھ ہماری کند ذہنی ہوتی ہے۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر ہیلن نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا۔ اور اس کو اس طرح بیان کیا تھا، کہ جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے، تو نتیجے میں تو جات دماغ پر پھیل جاتے ہیں، جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیمان ہوتا ہے اور احتیاط بھی متاثر ہوتے ہیں۔

جن صورتوں میں احساس قوی ہوتا ہے، ان میں تو قانون اس قدر عام نہیں ہے، کہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہے۔ چنانچہ پروفیسر ہیلن کہتے ہیں۔

ہر شخص کو اس امر کا تجربہ ہوگا، کہ احساس کے اچانک دکے کے ساتھ عام طور پر کل جسم سے حرکات ظہور میں آتی ہیں، اور اس کے ساتھ دیگر اثرات بھی ہوتے ہیں۔ جب کوئی جذبہ موجود نہیں ہوتا، ہم ساکن ہوتے ہیں، خفیف اطہارات سے خفیف قسم کا احساس ہوتا ہے۔ جتنا شدید ارتسام ہوتا ہے، اتنا ہی شدید اس کا احساس ہوتا ہے، ہر لذت و ہر آلم اور ہر جذبی صورت اثرات کی ایک متعین موج رکھتی ہے، جس کا ہم کو مشاہدے کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ اور ہم علم کے ذریعہ سے دوسروں کے احساسات ان کی ظاہری صورت سے اخذ کرتے ہیں..... جو اعضا عصبی اثر کی منتشر لہر سے پہلے اور نمایاں طور پر متاثر ہوتے ہیں، وہ حرکت کرنے والے اعضا ہوتے ہیں، اور ان میں سے بھی سب سے پہلے چہرے کے خط و خال متاثر ہوتے ہیں (جن کے ساتھ حیوانات میں کان بھی شامل ہوتے ہیں) جن کی حرکات بشرے کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اثر متحرک نظام کے کل اجزاء پر پھیلا ہوا ہے، جس کے اندر ارادی اور غیر ارادی دونوں قسم کی حرکت والے آلات داخل ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی ایک نہایت اہم اثر غدد و اختلا، پر واقع ہوتا ہے، یعنی معدے، پیٹروں، قلب، گردوں، جلد اور جہنی اور

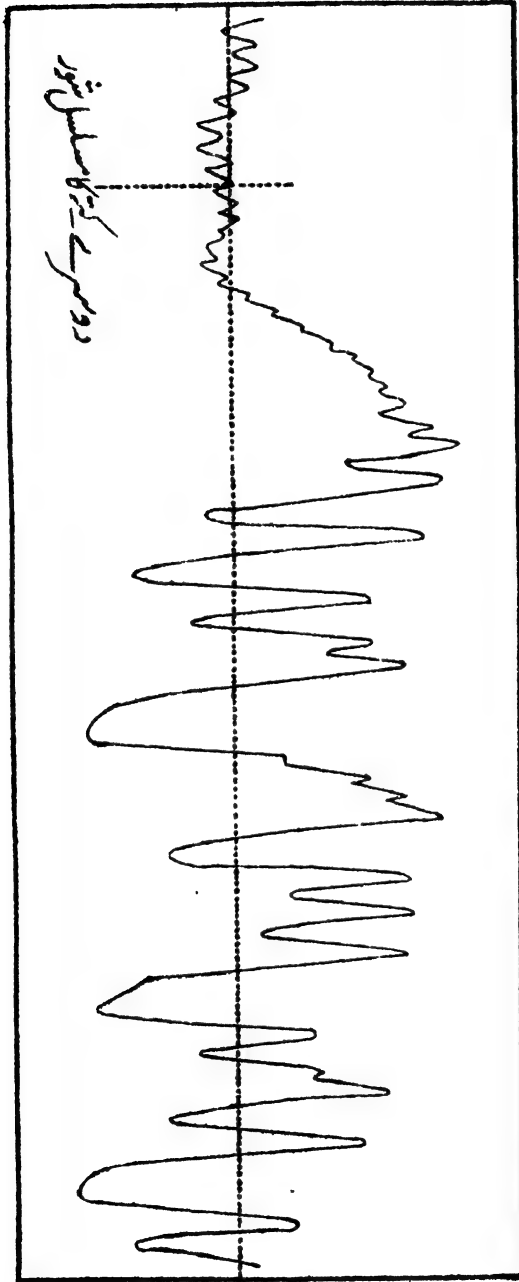
رضاعی آلات پر یہ واقعہ تقریباً عام ہے جس کے ثبوت کے لئے بالتفصیل
امثلہ کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب یہ کام معترضین کا ہے کہ وہ اس
قانون کے غیر مبہم و صریح استثنائیں پیش کریں۔

ہر ارتسام بلا استثناء عصبی مرکزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے، لیکن مرکز
میں نئے موج کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عصبی عمل میں
فعل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ
ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں نہیں آتی وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ
ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے
گزرنے کی بنا پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی
عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو
محسوس کر کے، یا کسی خیال کے آ جانے کی بنا پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ
یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی جن میں اعضائے
جسمانی کا عمل مرکز کی وجہ سے نہیں رکتا، بلکہ ان مرکزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے
مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رک جاتا ہے اس
کی رفتار میں کمی آ جاتی ہے اور پھر اور بھی زور زور سے دھک دھک کرنے لگتا ہے۔
قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے
کہ براؤنڈہ موج ریوی میڈی عصب سے قلب کی طرف جاتا ہے۔ اس عصب کی
یہ خاصیت ہے کہ جب یہ شیع ہوتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت رک جاتی ہے
یا سست پڑ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے
کی عادت جاتی رہتی ہے۔

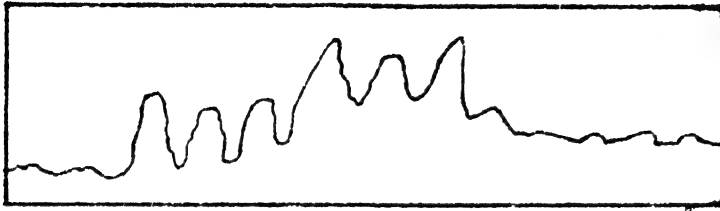
بالعموم ارتسام کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آ جاتا ہے۔
اس سے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی موج سے جسم کے تمام حصوں میں
حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حصے کے جتنے کل اثرات ہو سکتے ہیں

ان کی تحقیق پر منور علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں۔ گذشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اگرچہ پوری تفصیلات کے لئے مجھے خاموش کتابوں کا حوالہ دینا ہو گا، مگر یہاں میں چند علیحدہ علیحدہ مشاہدات کو یکجا کر سکتا ہوں جن سے قانون انتشار کی حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

پہلے ان اثرات کو جو دوران خون پر مرتب ہوتے ہیں۔ قلب پر جو اثرات ہوتے ہیں ان کو تو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ عرصہ ہوا ہیملر نے یہ بات مشاہدہ کی تھی ایک کہلی ہوئی رگ سے خون اگر نقصانہ بجایا جائے تو زیادہ سرعت کے ساتھ بہنے لگتا ہے۔ باب ۱۴ (صفحہ ۹۴) میں ہم نے میسورگی رائے کے مطابق یہ بیان کیا تھا کہ حس کے تغیرات سے دماغ کے اندر دوران خون جو ہوتا ہے اس کے اندر تغیر ہوتا ہے۔ معروضات خوف شرم و غصہ سے جلد کے اندر خون کی درآمد متاثر ہوتی ہے۔ ان سے خصوصاً چہرے کی جلد کا متاثر ہونا تو اس قدر معروف ہے کہ اس کے متعلق کسی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ اعلیٰ حواس کی حسیں بقول کاؤٹی اور کاینیٹریوں کی شرح نبض اور خون کے دباؤ پر بہت ہی مختلف اثرات پیدا کرتی ہیں۔ شکل نمبر میں ان معنفوں کی کتابوں سے نبض کی ترسیم نقل کی گئی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے ایک کتاب جب دوسرے کئے کا شعور سنتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر کس قدر ہنگامہ خیز ہوتا ہے۔ جب ریوی معدی اعصاب قطع کر دئے گئے تو اس وقت بھی خون کے دباؤ میں تغیرات ہوئے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرقی حرکی اثر براہ راست ہوتا ہے اور یہ قلب کے تابع نہیں ہے۔ جب میو نے وہ سادہ آلمینی جسمت پیدا کیا جس کے ذریعہ سے مختلف اعضا کے حجم کے تغیرات معلوم ہوتے تھے تو وہ کہتا ہے کہ مجھے ابتدائی تجربوں جو میں نے اٹلی میں کئے تھے جس چیز نے سب سے زیادہ حیرت میں ڈالائے وہ ہاتھ کے اوجیہ کے حجم کا تغیر تھا۔ کیونکہ یہ ہر خفیف ترین جذبہ سے خواہ

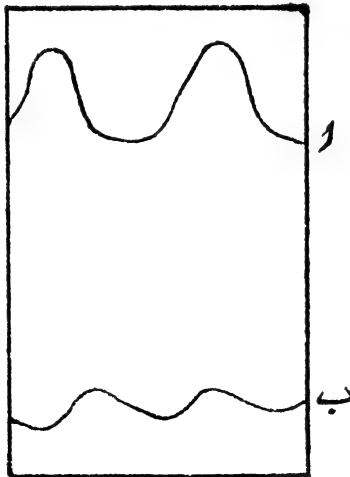


حالت خواب میں ہو یا حالت بیداری حیرت انگیز طور پر اپنا حجم بدل دیتے تھے۔ شکل نمبر ۸۲ (جو قیری سے ماخوذ ہے) یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب موضوع کو سرخ روشنی دکھائی گئی تو اس کی نبض میں کیا تغیر ہوا جو اس لمحہ سے جس پر لکھا نشان ہے اس لمحہ تک رہا جس پر ب کا نشان ہے۔



شکل نمبر ۸۲

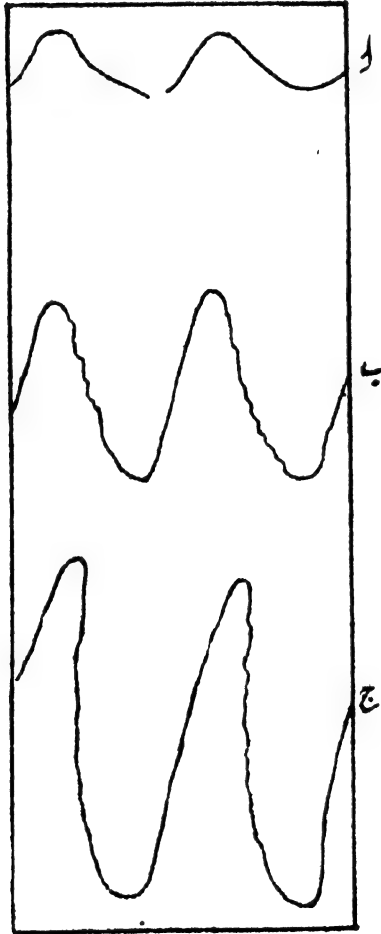
کسی اچانک حسی پہنچ سے تنفس پر جو اثرات ہوتے ہیں وہ بھی اس قدر مصروف ہیں کہ ان پر تشریح و بسط کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ اچانک جب کوئی آواز ہوتی ہے تو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ جب ہماری توجہ یا امید کسی جانب نہایت شدت سے مصروف ہوتی ہے اس وقت بھی۔



شکل نمبر ۸۳

شکل ۸۳ (ب) کا تنفسی انحناء (۱) آنکھیں کھلے ہونے کی صورت میں (۲) آنکھیں بند ہونے کی صورت میں۔

ہم سانس کو روک لیتے ہیں اور جب اس صورت کی کچھاوٹ رفع ہو جاتی ہے تو ہم ایک آرام و اطمینان کا سانس لیتے ہیں۔ جب کوئی خوفناک شے ہمارے سامنے ہوتی ہے تو ہم ہانپنے لگتے ہیں اور گہرا سانس نہیں لے سکتے۔ اس کے برعکس جب معروض ہم کو جتنا غصہ کرتا ہے تو سانس کو خارج کرنا دشوار ہوتا ہے۔ ذیل میں میں فیری کی تیار کردہ دو شکلیں نقل کرتا ہوں جو آپ ہی اپنی تشریح ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ روشنی سے ان کے دو مریضوں کے تنفس پر کیا اثر پڑا۔



شکل نمبر ۸۳

شکل نمبر ۴۰ تنفسی اخلاص (۱) زرد روشنی کے ساتھ (۲) سبز روشنی کے ساتھ (۳) سرخ روشنی کے ساتھ۔ سرخ قوی ترین اثر ہے۔

پیشینہ کے غدود پر بھی حسی ہیجوں کی بنا پر اسی قسم کے نتائج مشاہدے میں آتے ہیں۔ ہمارے ناف نے جلد کی قوت سے پیشینہ کے غدود کا امتحان کیا اور وہ اس طرح سے کہ جلد کی سطح پر برقیوں کے ذریعہ سے برقی موج دوڑائی اور یہ معلوم کیا کہ سادہ ترین حوں اور ارتساموں سے لیکر ارا دی حرکات اور ذہنی سعی کی اعلیٰ ترین اقسام تک کے ساتھ جلد کے غدود کی فعالیت بڑھ جاتی ہے پتلی کے متعلق سینڈرس کے مشاہدے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے نیند کی حالت میں ہر حسی ہیج سے اگرچہ یہ اس قدر قوی نہ ہو کہ اس سے سونے والا جاگ جائے تو بھی ذرا اوپر کے لئے پتلی پھیل جاتی ہے۔ جاگتے وقت ہی پتلی پھیلتی ہے اگرچہ قوی روشنی آنکھ پر پڑے۔ بچوں کی پتلی خوف کے اثر سے بہت پھیلتی ہے جس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ تکلیف و نشان کی حالت میں بھی پھیلتی ہے اس کے برعکس غصہ کی حالت میں سکڑاتی ہے۔

شکلی اشارے کے اثرات کے متعلق یہ ہے کہ بلاشبہ ان کا وجود ہے، مگر صحیح مشاہدات بہت کم ہوئے ہیں۔

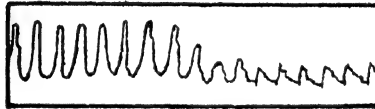
مثانہ اعضاء اور رجم غیر متعلق حوں پر بھی رد عمل کرتے ہیں۔ میو اور ویلی نے اپنی جسم پر پائی تحقیقات میں جو انھوں نے کتوں کے شانہ پر کی تھیں یہ معلوم کیا کہ ہر قسم کے حسی ہیجوں سے اس کے اندر اضطرابی انقباض ہوتے جو نیکم کی دیواروں کے اضطرابی انقباضات سے علحدہ ہوتے ہیں۔ وہ مثانہ کو ایسا ہی عمدہ حس نما آلمہ سمجھتے ہیں جیسی کہ قزحیہ ہے۔ اور نفسی ہیجات سے عورت کے اس عضو میں عموماً جو تغیرات ہوتے ہیں اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ ایم فریڈ نے عضلہ عاصرتہ الحیرز کے انقباضات کو درج کیا ہے جو معمولی حوں سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ بعض حاملہ عورتوں میں ہر حسی ہیجان سے جنین حرکت کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس کی فطری وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کو بچہ دان کے اضطرابی انقباضات سے حرکت ہوتی ہے۔ یہ امر تو

بالکل ظاہر ہے کہ جذبہ کی حالت میں غدد متاثر ہوتے ہیں اور یہ بات غم کی حالت میں آنسوؤں کے بہنے منہ کے خشک ہونے جلد کے خم ہونے یا خوف کی حالت میں سوئے ہضمی سے یا غصہ کی حالت میں صفرائی اختلالات سے بالکل ظاہر ہے۔ لذیذ خوراک کے دیکھنے سے منہ میں جو پانی بھر آتا ہے اس سے بھی سبب واقف ہیں۔ اس قسم کے خفیف تغیرات کا پتہ لگانا تو مشکل ہے مگر اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک یہ موجود ضرور ہوتے ہیں۔ جس حالت میں ان کا پتہ نہیں لگ سکتا اس حالت میں بھی یہ موجود ہوتے ہیں اور ہماری تمام حسیں احتیاج کی اثر ضرور رکھتی ہیں۔ دھوپ میں چھینکوں کا آنا بعض قسم کی تشکیکوں موسیقی وغیرہ موسیقی کی آوازوں سے جلد میں کھردرے پن کا پیدا ہونا اور رنگٹوں کا کھڑا ہونا اسی قبیل کے واقعات ہیں جس قسم کے خوف کی حالت میں رعشہ اور بالوں کا کھڑا ہونا ہے صرف فرق یہ ہے یہ خفیف قسم کے ہوتے ہیں۔

حرکت کے اثرات ارادی عضلات پر

برحی میج سے یہی نہیں کہ ایک خاص اخراج خالص عضلات کی طرف جاتا ہے جس کا تعلق میج زیر بحث کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض خاص اخراجات کا ہم نے باب میں مطالعہ کیا ہے اور بعض جبلت اور جذبہ کے عنوان کے ذیل میں نظر سے گزریں گے۔ مگر اس سے عام طور پر عضلات میں بھی توانائی آتی ہے۔ ایج فیری نے اس کے بعض عجیب و غریب اختیاری ثبوت دیئے ہیں۔ معمول کے ہاتھ کی قوت انقباض کی پیمائش ایک ایسے حرکت سپریم سے کی گئی جو خود بخود درج ہی کرتا جاتا تھا۔ معمولاً سادہ اختیاری حالات میں روزانہ انتہائی قوت کی مقدار ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اگر انقباض کے ساتھ ہی معمول کو کسی جسی ارتسام سے مرتسم کیا جائے تو اس سے بعض اوقات تو قوت انقباض کم ہوگئی، مگر اکثر اوقات بڑھتی۔ اس تقویت بخش اثر کو بعض اوقات تحریک کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ موسیقی کے سادہ مہروں کی تحریکی قیمت ان کی بلندی و ارتقاع کے تناسب معلوم ہوتی ہے جب سرنگین

نغموں میں ترکیب پاتے ہیں تو عضلی قوت کم ہو جاتی ہے۔ اگر نغمے مسرت خوشی کے متعلق ہوتے ہیں تو قوت عضلی بڑھ جاتی ہے۔ رنگین روشنیوں کی تحریکی قوت رنگ کے ساتھ تغیر ہوتی ہے۔ ایسے معمول میں جس کی معمولی قوت ۲۳ نغمی جبیلی روشنی اس کی آنکھوں پر ڈالی گئی تو یہ ۲۴ ہو گئی، اور جب ہمزہ روشنی ڈالی گئی تو یہ ۲۸ ہو گئی اور جب زرد ڈالی گئی تو ۳ ہو گئی اور جب نارنجی ڈالی گئی تو ۴۵ ہو گئی اور جب سرخ ڈالی گئی تو ۴۲ ہو گئی۔ پس سرخ سب سے زیادہ ہیجان میں لانے والا رنگ ہے۔ ذائقوں میں شیریں کی قیمت سب سے کم ہے اس کے بعد نمکین کا نمبر ہے، اور پھر تلخ کا اور سب زیادہ ترش، اگر ایم فی ری یہ کہتے ہیں اس قسم کی ترشی جیسی کہ سرکہ کے تیزاب کی ہوتی ہے اس سے الم بو اور ذائقہ یقینوں کے اعصاب متعجب ہوتے ہیں۔ مٹا کو کے دھویں کے ایل کو ہل اور کائے کے گوشت کے عسرق جس میں غذا نہیں ہوتی (میں جو ہیجانی اثرات ہوتے ہیں ان کی غالباً جو وجہ ہوتی ہے وہ ممکن ہے کہ اسی قسم تحریکی قوت کی بنا پر ہو۔ خوشبوؤں میں مشک کی خوشبو خاص قسم کی تحریکی قوت رکھتی ہے۔ شکل نمبر ۵ ایم فی ری کا ایک حرکت نمائکس ہے جو خواہ اپنی تشریح کرتا ہے۔ چھوٹے انقباض وہ ہیں جو بغیر کسی مہیج کے ہوتے ہیں اور قوی وہ بڑے انقباضات میں جو روشنی کی سرخ کرنوں کی بنا پر ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۵

گھٹنے کی اضطراری حرکت سے ہر شخص واقف ہوگا۔ یہ ایک طرح کا پاؤں کا اوپر کی طرف کو جھٹکا ہوتا ہے جو ٹخنے کے اوپر کے ریل کو اس وقت جبکہ ٹانگ دوسرے گھٹنے پر ملتی ہو، تیزی کے ساتھ ٹھیکنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائیر پیل اور ڈاکٹر لو مبارڈ کی تحقیق ہے کہ جب دوسری سیس پھٹکی کے ساتھ ہوتی ہیں تو جھٹکا بڑھ جاتا ہے، گرمی سردی حسین خارشیت یا جلد کو بجلی کے اثر سے متاثر کرنے یا قوی بصری ارتکام اور نغمہ سب سے اسی قسم کا تحریکی اثر ہوتا ہے جو

اس وقت بھی ہوتا ہے، جب اس کے ساتھ جسم کے اور حصوں میں ارادی حرکات پھیلی کے ساتھ پیدا کی جاتی ہیں۔

ان تحریکی اثرات کو جن میں ایک ہیجان محض دوسرے کو قوی کرتا ہے، اصلی اضطرابی افعال کے ساتھ گڈ گڈ نہ کرنا چاہئے، جن کے اندر صہج سے نئے افعال پیدا ہوتے ہیں۔ کل جلی اعمال و جذبی منطاب ہر اضطرابی افعال ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تہ میں جن کا ہم کو شعور ہوتا ہے، ہمیشہ خفیف قسم کی حرکات ہوتی رہتی ہیں جن کو اکثر اشخاص میں حالت عضلی کے تغیرات کہا جائے تو بجا ہے۔ لیکن اس کو بعض کمزور اعصاب کے معمولوں میں صراحتہ دکھایا جاسکتا ہے ان میں سے بعض کا ایم فی ری اس مضمون میں ذکر کرتے ہیں جس کا میں نے اوپر حوالہ دیا ہے۔

ان تمام واقعات کو سامنے رکھ کر قانون انتشار کی حقیقت کے متعلق شک کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ ان حالتوں میں بھی جہاں کہ اس کی تصدیق دشوار ہوتی ہے۔ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے، اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے، یا کم ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے ہم مرکز عصبی مادے کے ارتباط تک پہنچ جاتے ہیں جس کے متعلق کسی گزشتہ صفحہ پر یہ کہا گیا ہے کہ یہ بجلی سے بہرے ہوئے، ایک عہدہ کنڈکٹر کے مشابہ ہے جس کے کسی حصہ کا تناؤ اس وقت تک متغیر نہیں ہو سکتا، جب تک اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ متغیر نہ کر دیا جائے۔

ہر اشناءڈرنے ایک عہدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ تمام وہ مخصوص حرکات جواب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل امتداد و انقباض کی دوسادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تھظلی تحریکات اور روات عمل کا نتیجہ ہے، جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد

جنگجو یا نہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا لانا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکا نیکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے کہ تموج کو جیسا کہ امثال سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔

اب میں ان حرکات کی متنازعہ اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جلی یا تسبیعی اعمال

(۲) جذبی مظاہر

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔



بابِ بستِ چہارم

جہلت

جہلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی اور اس طرح پر عمل کرنے کا اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو۔ یہ امر کہ جن جہالتوں کی اوپر تعریف کی گئی ہے وہ حیوانی دنیا میں بڑی حد تک پائی جاتی ہیں اس کے لئے کسی نبوت کی ضرورت نہیں۔ یہ جہانی ساخت کی عملی متلازم ہوتی ہیں بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

”اگر پرندہ کوئی ایسا غدود رکھتا ہے جس کے اندر دسمی رطوبت ہوتی ہے تو وہ جبلی طور پر اس بات سے واقف ہوتا ہے کہ غدود کو دبا کر اس سے پتیل کیونکر نکالا جائے اور اس کو پروں پر کس طرح سے گھایا جائے۔ اگر ریل اسٹیک کھوکھلے دانت اور زہر کی پھیلی رکھتا ہے تو وہ بغیر کسی کے سکھائے یہ بھی جانتا ہے کہ اس کی ساخت اور صل کو کیونکر اپنے دشمنوں کے خلاف قرار واقعی طور پر استعمال کرے اگر لیشم کے کیرے کا یہ فعل ہے کہ وہ

اپنے اندر ریشیم کی رطوبت مخفی رکھتا ہے تو وہ مقررہ وقت پر ایسا کو یا بھی تیار کرتا ہے جو اس نے کبھی نہیں دیکھا اور جو ہزاروں کرچکے ہیں۔ اس طرح سے بغیر تعلیم مثال یا تجربہ کے اپنے لئے تبدیل ہیئت کے زمانہ میں ایک محفوظ گھبرنا لیتا ہے۔ اگر باز پیچھے رکھتا ہے تو وہ جہلی طور پر یہ بھی جانتا ہے کہ ان کو بے پر چڑیوں کے خلاف کیونکو استعمال کیا جاتا ہے۔

ان مقررہ میلانات کے متعلق گفتگو کرنے کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ تجربیداً اس غایت کا ذکر کر دیا جائے جس کو وہ پورا کرتے ہیں۔ مثلاً حفاظت نفس یا دافعت یا اندوں بچوں کی حفاظت اور یہ کہا جائے کہ حیوان موت سے جہلی خوف زندگی سے جہلی محبت رکھتا ہے یا یہ کہا جائے کہ اس میں حفاظت نفس اور مادری وغیرہ جہلیتیں ہیں۔ اگر اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حیوان اس تجربات پر عامل ہوتا ہے جو لاکھوں میں سے ایک حیوان بھی قاسم نہیں کر سکتا۔ اگر واقعات کی کامل عضو یا قی طریق پر ترجانی کی جاتی ہے تو اس سے کہیں واضح نتائج مرتب ہوتے ہیں جن افعال کو ہم جہلی کہتے ہیں وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہج حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ خاصہ پیدا ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلی چوہے کے پیچھے دوڑتی ہے کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے یا اس کا مقابلہ کرتی ہے درختوں اور دیوار پر گرنے سے استرا کرتی ہے آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو وہ یہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تصور کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر رد عمل کرے۔ ہر حالت میں وہ عمدہ طور پر عمل کرتی ہے اور صرف اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ بنی بنی ایسی ہے کہ جب وہ خاص دہڑتی ہوئی شے جس کو چاہتے ہیں اس کے ساحت ظہریں ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو لہا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنجوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پانوں اور آگ سے منہ کو کھینچے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی

بڑی حد تک اس قسم کے روات عمل کا مجموعہ ہے۔ یہ روات عمل جینک کی طرح سے مبرم اور اتنی ہی اپنے خاص ہیچوں کے لئے مستلزم ہوتی ہیں۔ فطرتی اگرچہ آسانی کے خیال سے ان روات کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس یا ادراک یا مماثل ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ فطریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے، کیونکہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے۔ اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لا تعداد تقاضات ماننے پڑتے ہیں جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی متابعت اس قدر پیچیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوتی ہے اور محض انہیں اشیاء کے مطابق ہوتی ہے جس طرح فعل کجیوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ بلا شک اس کو یونہی ماننا بڑے گا۔ عالم کی ذرا ذرا سی درزوں اور گوشوں سے نکلے خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ کمین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ ہوتے ہیں اپنے گرد و پیش سے غذا حاصل کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ اس حلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں اور اسی طرح اس کے مکیوں کے مکی تطابق کی باریکی کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔

جہلت کے اوپر قدیم معنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لغاطی کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ حضرات اس سادہ نقطہ نظر تک نہیں پہنچتے بلکہ حیوانات کی پیش میں اور غیب و اوت قوت (جس کو وہ انسانی قوتوں سے بہت بلند سمجھتے ہیں) اور اس کریم کے کرم پر جس نے یہ ان کو عطا کی ہے وہ ہوم قسم کے حیرت و استعجاب کے ظاہر کرنے میں وجہ ہر چیز کو غمگین و کد دیتے ہیں لیکن خداوند کریم نے اپنے کرم سے پہلے ان کو نظام معنی عطا دیتا ہے۔ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں تو جہلت و دیگر واقعات زندگی سے کچھ زیادہ حیرت انگیز

معلوم نہیں ہوتی -

ہر جہلت میں ایک طرح کی تسویق ہوتی ہے - اس قسم کی تسویقات کو جیسے شرمانا چھینکنا کھانسا منسا نغہ کے ساتھ نال اور گت بجانا ہے ہمیں جہلت کہنا چاہئے یا نہیں یہ محض ایک اصطلاحی بحث ہے - عمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے - جی ایچ ایشنڈرا اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں تسویقات کی تین قسمیں کرتے ہیں تسویق حسی تسویق ادراکی اور تسویق تصویری - سردی میں سکڑنا حسی تسویق ہے - اگر ہم لوگوں کو دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرح سے دوڑنے لگیں تو یہ ادراکی تخریک ہوگی - اگر بادل کی گرج اور بارش کی آمد پر ہم جائے پناہ تلاش کرنے لگیں تو یہ تصویری تسویق ہوگی - ایک ہی چمیدہ قبل افضل سے تینوں قسم کی تسویقیں برابریت سے ہو سکتی ہیں - مثلاً ایک بھوکا تیر شکار کی تلاش میں نکلتا ہے - اس کے اس فعل میں خواہش و تصور مل کر عمل کرتے ہیں - جب اس کو اُنکھ ناک یا کان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکار قریب ہی کچھ فاصلہ پر ہے تو وہ اس کی گھات میں لگ جاتا ہے جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا فاصلہ اس سے بہت ہی تنہوڑا رہ جاتا ہے تو اس پر جست کرنا ہے - اور جب اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ پیچھے اور دانت اس سے مل کر چلے ہیں تو وہ اس کو پھاڑنا اور کھانا شروع کر دیتا ہے - اب تلاش کرنے چلے جست کرنے پھاڑنے کھانے میں مختلف عضلات منقبض ہوتے ہیں - ان میں سے کوئی فعل بھی کسی دوسرے فعل کے مہج سے پیدا نہیں ہوتا -

ایشنڈرا ایک گھونس کا ذکر کرتا ہے جو اپنے بل میں اناج جمع کرتی ہے اگر ہم ذخیرہ جمع کرنے کے رجحان کی تحلیل کریں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ تین تسویقوں پر مشتمل ہے - اول تو ادراک کی بنا پر غذا کی قسم کی شے کو اٹھا لینا اور بعد میں اس کے تصور کی بنا پر اس کو اٹھا کر اپنے کی جگہ لیجانا اور تیسرے اس جگہ کو دیکھ کر اس کے رکھ دینے کی تسویق ہے گھونس کی فطرت میں یہ بات ہوتی ہے کہ جب کبھی یہ گندم کی پوری بال دیکھتی ہے تو فوراً اس میں اس کے نوچنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے - اور پھر اس کی فطرت میں یہ بھی ہے کہ جب اس کے

رخساروں کی تھیلیاں پر ہو جاتی ہیں تو اس میں فوراً اس کو گھر پہنچا دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تسمیری بات اس کی فطرت کے اندر یہ ہوتی ہے کہ ذخیرہ کو دیکھ کر اس کے اندر اپنے رخساروں کی تھیلیوں کے خالی کر دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔

بعض ادنیٰ قسم کے حیوانات میں ایک تسویقی قدم اٹھالینا دوسرے قدم کے لئے اس قدر ناگزیر ہوتا ہے کہ حیوان اس کے عمل میں کوئی تغیر نہیں کر سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی ایسی غیر دلچسپ شے کو جیسے کہ ٹوکری بھرا انڈے ہوتے ہیں، اگر اس کو نتیجہ کا پہلے سے کوئی موہوم سا تصور ہمیں ہوتا تو سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اس کا جواب صرف قیاساً دیا جاسکتا ہے۔ ہم حیوانوں کی جبلتوں کا اپنی جبلتوں سے اندازہ کرتے ہیں۔ انسان تا بہ امکان سخت فرش کو چھوڑ کر نرم بچھو نے پر کیوں لیٹے ہیں ٹھنڈے دن میں انگلیٹھی کے گرد کیوں بیٹھتے ہیں۔ کمرے میں (سویں سے ناناوے مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں۔ کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے دیوار کی طرف نہیں ہوتا، وہ جہاز می سکٹوں اور گدے پانی پر بہنے ہوئے گوشت اور شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر کیوں دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے اس کی ہر شے دنیا بھر کی چیزوں سے زیادہ دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے ان کے متعلق اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسانی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ علوم میں ممکن ہے ان عادات و خصائل پر غور کیا جائے اور ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان پر ان کے فائدہ کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا

احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کر رہے ہیں۔ کروڑ میں ایک شخص بھی کھانا کھانے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم کسی سے سوال کرو کہ جس شے کا ذائقہ اچھا ہوتا ہے اس کو تم زیادہ کیوں کھاتے ہو تو وہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرنے کے بجائے تمہیں احمق سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش حس اور اس فعل میں جس کا یہ حس باعث ہوتی ہے، ایک مطلق تعلق ہوتا ہے جس کے لئے خود اس کی شہادت کے علاوہ اور کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی کو عجیب خیال کرنے کے لئے بقول برکلی ایسے ذہن کی ضرورت ہے جو باوہ علم سے خراب ہو۔ ایسی ہی ذہانت کا شخص انسان کے جلی انحال کی وجہ دریافت کر سکتا ہے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک متعلم مابعد الطبیعیات کے ذہن میں آسکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم کیوں ہنستے ہیں؟ منہ کیوں نہیں بناتے۔ جمع کے سامنے ہم اس طرح سے گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح سے ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ ہمارے حواس کو کیوں اس قدر متاثر کر دیتی ہے۔ ایک معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ معمولاً ہم ہنستے ہیں معمولاً جمع کو دیکھ کر ہمارا دل دھڑکنے لگتا ہے اور معمولاً ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک حسین روح ہے جس کو قدرت نے حسین قالب عینیت فرمایا ہے اور سامع کائنات نے اس کو محبت ہی کے لئے انتخاب کیا ہے۔

غالباً اسی طرح پر حیوان خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص قسم کی حرکات کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ یہ بھی ادنیٰ ترکیبات ہیں۔ شیر کے لئے شیرنی ہی محبت کے لئے بنی ہے۔ ریحہ کی محبوبہ ریحینی ہی ہو سکتی ہے کواک مرغی کے لئے غالباً یہ تصور جمید از خیالی معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے کوئی بھرا نڈے ایک قطعی طور پر محبوب شے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجہیہ کیوں نہ معلوم ہوتی ہوں ہماری جبلتیں ان کو بھی کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجہیہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کے ہر ہیکل اور جبلت کا ہر قدم اس کی ذاتی روشنی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے مجھی کو اس وقت کیا شہوانی جوش بے اختیار نہ کر دیتا ہوگا جب اس کو آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوشت کا محلول جاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک ہی ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے انڈے والے کو انڈوں کے اخراج پر آمادہ کر سکتی ہے۔ کیا اس کو اس وقت انڈے دینا مناسب ترین امر نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو وقت آئندہ ہونے والے کیرے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے۔

جو کچھ انڈے دینے کی جبلتیں سادہ اشد ہیں اس لئے ان کے متعلق اشد کی تعانیف سے چند اقتباسات درج کرتا ہوں جو مفید ہوں گے۔ جس منظر کا اس قدر متواتر تذکرہ ہوتا ہے جس کی تفسیر اسی قدر اختلاف کے ساتھ کی جاتی ہے اور جس کو اس درجہ پر از اسرار سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کیرا اپنے انڈے ہمیشہ ایسی جگہ دیتا ہے جو اس کے بچے کے تغذیہ کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوتی ہے، حالانکہ یہ منظر اس منظر سے کچھ زیادہ عجیب نہیں ہے کہ ہر حیوان ایسی مادہ سے جفت ہوتا ہے جس سے اس کے اولاد نکلتی ہے یا ہر حیوان ایسی چیزیں کھاتا ہے جن سے اس کو تغذیہ میسر ہو سکتا ہے..... انڈے دینے کے لئے جبکہ انتخاب ہی نہیں بلکہ ان کے جمع اور ان کی حفاظت کرنے کے تمام افعال صحیح شے کے ادراک اور اس ادراک کے تسویق مادری کے مختلف مدارج تعلق رکھنے سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ جب جینگر مردار کو دیکھتا ہے تو اس میں صرف قریب جانے اور اس پر اپنے انڈے دینے ہی کی تحریک پیدا نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے آپ کو ان تمام حرکات کو عمل میں لانے پر مجبور

پاتا ہے جو اس کے دفن کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پرندہ جب اپنی مادہ کو دیکھتا ہے تو وہ خود کو اس کے ساتھ ملاعت پر مجبور پاتا ہے۔ اس کے سامنے اگر دکھلتا ہے اس کے سامنے ناچتا ہے یا اور کسی طرح سے اس کو رہنما مند کرتا ہے یا جس طرح سے شیر جب ہرن کو دیکھتا ہے تو اس میں اس کی طرف تاک لگاتے اس پر چھٹنے اور اس کا سگلا گھونٹنے کی تسویق پیدا ہوتی ہے۔ جب درزی کھی گلاب کی بیتی ٹسے کھولے کو کاٹ کر ان کو ٹوٹتی ہے اور ان کو جھانچھے یا چوبے کے بلوں میں لے جاتی ہے جو درختوں یا زمین کے اندر ہوتے ہیں اور ان کی سیونوں کو اور ٹکڑوں سے ڈھکتی ہے اور اس طرح سے ایک انگشتا کی شکل کا نول تیار کر لیتی ہے، پھر وہ اس کو شہد سے پر کرتی اور اس میں انڈا دیتی ہے، تو اس کے ارادے کے ان تمام مظاہر کی توجہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ جس وقت اس کے جسم میں انڈے تیار ہوتے ہیں تو ایک موزوں جھانچھے یا چوبے کے بل کا دیکھنا ہے اور گلاب کی بیتی کا اور اک اس جانور میں مختلف تسویقات زیر بحث سے ایسا لازم رکھتے ہیں کہ اور اکات کے ہونے کے ساتھ افعال خود بخود ہو جاتے ہیں

خالی گھونٹے یا ایک انڈے کا اور اک پرندوں میں انڈے دینے کے عضو یا قی اعمال سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ ان اعمال کے لئے براہ راست بھیج کا کام دیتا ہے۔ برخلاف اس کے کافی تعداد میں انڈوں کا ادراک اس کے برعکس اثر رکھتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ مرغیاں اور بطخیں اگر ہم ان کو ڈربے سے علیحدہ کرتے رہیں تو زیادہ انڈے دیتی ہیں۔ اگر ہم ان کو ڈربے میں پڑا رہنے دیں تو پھر یہ زیادہ انڈے نہیں دیتی۔ اصولاً۔ انڈوں پر بیٹھنے کی تسویق اس وقت پیدا ہوتی ہے جب پرندہ گھونٹے میں انڈوں کی ایک کافی مقدار دیکھتا ہے۔ اگر یہ تعداد نظر نہیں آتی تو بطخیں انڈے دے چلی جاتی ہیں اگرچہ وہ اس تعداد سے جس پر وہ معمولاً بیٹھتی ہیں دو گنے بارش سے بھی زیادہ انڈے دے چکتی ہیں..... اس بیٹھنے کا بھی غرض سے

کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور اس کا خالص تسویقی ادراک ہونا اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے پرندے خصوصاً جنگلی بلخیں ایک دوسرے کے انڈے چراتی ہیں۔ یہ سچ ہے انڈوں پر بیٹھنے کا جسمانی رجحان بھی ایک شرط ہوتا ہے (کیونکہ کرکڑ مارخی تو جہاں انڈے نہیں ہوتے وہاں بھی بیٹھ جاتی ہے) لیکن انڈوں کا ادراک سینے کی تسویق کے عامل ہونے کی ایک مزید شرط ہوتا ہے۔ کوئل کی قسم کے جانوروں میں اپنے انڈے دوسرے جانوروں کے گھونسلے میں رکھ آنے کا جو رجحان ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی خالص تسویقی ادراک ہونے کی حیثیت سے ہونی چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان پرندوں میں کرکڑ ہونے کا کوئی رجحان نہیں ہوتا اس لئے ان میں انڈے کے ادراک اور اس پر بیٹھنے کی تسویق میں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن انڈے اپنے گھر کے اندر پکڑے ہیں اور سم ان کو خارج کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ کوئل کی قسم کے پرندے اپنے انڈے زمین پر یونہی نہیں ڈال دیتے بلکہ گھونسلے میں دیتے ہیں جہاں کہ وہ اپنی نوع کی مخالفت کر سکتے ہیں اس سے یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھیں کہ اس قسم کی بقا کے نوع ہی ان کے مد نظر ہوتی ہے اور وہ اپنے مقصد کے پورے شعور کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے..... کیونکہ کوئل میں صرف خاص قسم کے گھونسلوں سے انڈے دینے کی تحریک ہوتی ہے جن میں انڈے پہلے سے ہوتے ہیں، جن میں وہ اپنے انڈے دیتی ہے اور جو اس سے پہلے سے ہوتے ہیں ان کو پھینک دیتی ہے کیونکہ یہ ادراک ان اشکال کا براہ راست مہج ہوتا ہے۔ اس کو دوسرے پرندے کے آنے اور انڈوں پر بیٹھنے کا کوئی تصور ہونا محض ناممکن ہے۔

جبلتیں ہمیشہ کوریبا غیر متغیر نہیں ہوتیں

واضح رہے کہ ابھی تک جبلتوں کی اصل کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ہے بلکہ صرف ان جبلتوں کی ساخت کے متعلق گفتگو ہوئی ہے جو پوری طرح سے جنی ہوئی

موجود ہوتی ہیں۔ انسانی جبلتوں کی ساخت کیسی ہے۔

عام طور پر مشہور ہے کہ انسان اور ادنیٰ حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً نہیں ہوتیں۔ اور ان کے افعال عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف میں بے پروائی سے کام لیں۔ ایک لا حاصل بحث ہو سکتی ہے۔ بلکہ عقل کو محض قوت استدلال ہی کے لئے نہیں بلکہ اس رجحان کے نام کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو بعض عظیم الشان تسویقات کی تعمیل کرتی ہے مثلاً فریضہ یا غایات عام۔ کانٹ کے بعد سے اس لفظ کو اس معنی میں استعمال بھی کیا گیا ہے۔ اور جبلت کے مفہوم کو اس قدر وسیع کیا جاسکتا ہے کہ یہ کل تسویقات حتیٰ کہ ایک بعیدی واقعہ کے تصور پر عمل کرنے کی تسویقی پر اور قریبی حس پر عمل کرنے کی تسویقی پر بھی حاوی ہو جائے۔ اگر لفظ جبلت ان وسیع معنی میں استعمال ہو، تو اس کو محدود کرنا ناممکن ہو گا جس طرح سے ان افعال کی کوئی حد نہیں رہتی، جو غایت کے تصور کے بغیر ہوتے ہیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہم کو فطری بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔ واقعات اس میں شک نہیں کہ کافی واضح ہیں۔ انسان میں ہر ادنیٰ حیوان سے زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے ہر ایک اتنی ہی کور ہوتی ہے جتنی کہ ادنیٰ ترین جبلت ہو سکتی ہے۔ لیکن انسان کا حافظہ قوت تحلیل و استنباط کی وجہ سے جب وہ ایک بار اس کے مطابق عمل کر چکنا اور اس کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کی پیش بینی کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں اپنی تسویقی کے متعلق جس وقت عمل ہو چکنا ہے یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کو راندہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک ضرور اس کے مقصود کا پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک اس حیوان کو قوف ہو چکا ہے۔ ایک کیرا جو ہمیشہ ایسی جگہ اندھے دیتا ہے جہاں یہ ان کے بچے نکلے ہوئے نہیں

دیکھا تو اس کا یہ فعل لازمی طور پر کورانہ ہوتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار نیچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب یہ دوبارہ انڈے سینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا، یا اس کا یہ فعل بالکل کورانہ ہو گا۔ اس قسم کے نتائج کی ہر حالت میں توقع ضرور کی جاسکتی ہے اور اگر یہ توقع کسی پسندیدہ شے کی ہے، تو لازمی طور پر اس تحریک کو بڑھادے گی اور اگر کسی نا پسندیدہ شے کی ہے، تو لازمی طور پر اس تحریک کو دبائے گی۔ غالباً مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس جو ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ کے جو ہے دان سے بچ نکلتے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے ٹکڑے کو لینے کی تحریک جو اس کو بہ دان کو یاد دلاتی ہو دب جائے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا سا مینڈک دیکھتا ہے تو اس کے دل میں اس کو پتھر سے کھل ڈالنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے (بائنصوص اگر وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو)۔ ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ اس تسوین پر کورانہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو اس فعل کی دناؤت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے یا اسے وہ مقولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی ہی تکلیف ہوتی ہے جیسی خود ہم کو ہوتی ہے۔ اس لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے اس کے کہ مینڈک کی ایذا رسانی پر آمادہ کرے، مہربانی پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے کہ کم خیال کرنے والے لڑکوں کے مقابلہ میں وہ مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان وہی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، جبلتیں بخر بہ کے ساتھ ترکیب پاتی ہیں یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ یادداشتیں، استنباطات، توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے تو اس کے افعال ضرور متغیر ہو جائیں گے۔ فرض کرو کہ ایک شے لی ہے جس پر جبلتہ بصورت لڑکے کی تحریک ہوتی ہے جو اس کو براہ راست

رو عمل پر آمادہ کر دے گی۔ لیکن اسی اثنا میں ل، ی کے قریب ہونے کی علامت ہو گئی ہے جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے عمل کی ہوتی ہے، اور جو ل سے بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اس کو جب کبھی ل سے سابقہ پڑے گا، تو فوری تحریک ل اور بعیدی تحریک ب میں کشمکش ہوگی۔ حکیت اور یکسانیت جو جبلی افعال کی خصوصیات سے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہوگا کہ شاید کوئی یہ کہہ دے کہ ل کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعویٰ کس قدر غلط ہوگا۔ ل کی جبلت موجود ہے۔ صرف اتلا فی مشیر کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت ی سے ٹکرائی ہے

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضویاتی تعقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض بیجانی حرکی تسویق ہے، جو کسی معکوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے تو ہمیشہ یہ اس قسم کی تمام انعکاسی قوسوں کے مطابق ہوگی، اور جو قانون ان پر عائد ہوتے ہوں گے وہ اس پر بھی عائد ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیرپا و غیر ہم وقت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں ادب جاتا ہے۔ اب قوس خواہ پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا کنسانی عادت پر مبنی ہو، اس سے اس دعویٰ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہوگا۔ یہ اپنی طرف توجہ کو کھینچنے میں کبھی توجہ کا سیلاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصوفی نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضویاتی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہوگا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی میسج سے چند جبلتوں کے نتیجہ ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدگیاں بھی نظر آئیں اور ہر اس طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدگیاں بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔

جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں انعکاسی قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر گراں کا

باعث ہوں یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع ہو کہ کوئی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شے ہے اور اس کے حالات و واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جہلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنی حیوانات پر ہمارے غالب آنے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں اور اس سے ہم ان کو پکڑا اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح سے کام کراتی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں گئے ہوئے کیرلوں سے کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ اس لئے قدرت اپنی مخلوق کی قسم کی اولاد سے کہتی ہے کہ ہر کیڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت آزماؤ۔ لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بطور ہلاکت ہی شے معلوم ہوتی ہے اس لئے کبھی تو یہ اصلی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کھانے کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکھٹار سے والے جانوروں میں ہے فرد حالات و واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دشمن ہو سکتا ہے اور چونکہ اگر کسی شے کے متعلق مطلقاً کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالف تحریکات مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس تحریک کو عمل کرنے کا موقع دینا چاہئے۔ چنانچہ حرص، شک، استعجاب اور بزدلی، شرم اور خواہش، انکساری اور مخملنساری اور عزت گزینی نہایت سرعہ کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں اور اعلیٰ پرندوں، دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی غیر پایدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسویقات ہیں، جو ابتداء کو رازہ اور حرکی رد عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جہلت ہے۔

اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں اور عموماً ہر موقع پر تجربہ فیصلہ کرتا ہے۔ جس حیوان سے ان کا اظہار ہوتا ہے اس کا عمل جبلی نہیں رہتا وہ بظاہر تامل و پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس اس قدر جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔ اس لئے رجم و قوت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رذات عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ درجہ پلانے والے جانوروں کے مقابلہ میں کتنے ہی غیر یقینی کیوں نہ معلوم ہوں، لیکن غالباً ان کا عدم یقین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوان کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں، جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہیں اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ ہوشے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے، وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو عقل کو ہجیان میں لاکر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے، اور اس طرح سے جو حیوان سب سے زیادہ عقل ہوگا ایسی جبلی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

اب ہم ذرا تفصیل کے ساتھ انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اب تک ہم نے جو کچھ تحقیق کی ہے، وہ یہ ہے کہ جو تسویقات دراصل جبلی نوعیت رکھتی ہیں وہ باوجود موجود ہونے کے ممکن ہے کہ کردار کی خود کار قطعیت سے خود کو ظاہر نہ کریں۔ لیکن انسان میں کوئی تسویقات فی الحقیقت موجود ہوتی ہیں، جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے اس کی روشنی میں یہ بات بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ ایک موجود تسویق ممکن ہے، اپنے مسودوں کی موجودگی پر بھی بادی النظر میں بالکل ظاہر معلوم نہ ہو۔ آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ بعض تسویقات ایسے اسباب سے ممکن ہو سکتی ہیں جن کا ہم نے ہنوز ذکر نہیں کیا ہے۔

جہلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں

اگر کوئی شخص مجروح و خاکہ تیار کرتا ہو، تو حیوان کے افعال سے یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہو گا، کہ اس میں کتنی جہلتیں ہیں۔ وہ ایک قسم کے معروض پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا، جس سے اس کی زندگی کو سابقہ ہوتا ہے۔ وہ ایک نوع کی تمام چیزوں پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا۔ اور کل زندگی میں اس کا عمل بالکل غیر متغیر رہے گا۔ اس کی جہلتوں میں رخنے نہ ہوں گے۔ سب کے سب بغیر کسی تغیر و تبدیل لباس کے اصلی شکل میں سامنے آجائیں گی۔ لیکن ایسے مجرد حیوانات کا کہیں وجود نہیں، اور کہیں بھی جہلی زندگی خود کو اس طرح سے نیا نہیں کرتی۔ یہی نہیں حالات، کے خفیف تغیرات کے معمولی فرق یا عامل کی داخلی حالت کے ادنیٰ تغیر کی بنا پر ایک ہی قسم کی چیزیں مخالف قسم کے ردات کا باعث ہو سکتی ہیں، لیکن دو اصول بھی ہیں جن کا ہم نے ہنوز تذکرہ نہیں کیا ہے، ان کے عمل کی بنا پر ایسے نمایاں نتائج پیدا ہو سکتے ہیں کہ ایسے لائق مشاہد جیسے ڈمی۔ اسے اسپلڈنگ اور روٹینیر ہیں، وہ بھی ان کو ذہنی ساخت کے اختلافات کہتے ہوئے نہیں جھجکتے اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جہلی شیریں خراب ہو گئی ہے:

یہ اصول حسب ذیل ہیں

(۱) جہلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں۔

(۲) جہلتیں آنی و فانی ہوتی ہیں۔

اگر ان کو پہلے دو اصول کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے (یعنی ایک ہی شے ممکن ہے مبہم تسویقات کے ہیجان کا باعث ہو، یا ایسی تسویقی کی طرف ذہن کو منتقل کر دے) تو ان سے کردار کی معمول سے ہر خلاف و رزمی کی توجیہ ہو جاتی ہے اور ان سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ جن ابتدائی تسویقات سے کردار عالم وجود میں

آتا ہے وہ کسی طرح سے بے قاعدہ ہو جاتی ہیں۔

(۱۶) عادتیں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں، اس کا قانون حسب ذیل ہے جب کسی نوع کی اشیا یا حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کرتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی شے کے دیکھتے ہی اس کی طرف اس طرح سے مائل ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد اس قسم کی اور کسی شے پر اس سے رد عمل کا اظہار نہیں ہوتا۔

رہنے کے لئے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک۔ بلنبے کی جگہ کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے۔ اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے۔ گھونگھیا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ جھینگا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگتا ہے جہاں وہ گلے کا عادی ہے۔ بوندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسلہ بناتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک پسند کے اور موافق سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی اس کے علاوہ اور کوئی توجہ نہیں کر سکتے، کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیسیوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دھیسپیوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملے میں بھی بہت کم لوگ آزاد پسند ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیسیاں باورچی و اصحاب ملے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد شک جاتی ہے اور نئی صورتوں پر رد عمل کی کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس جسم کو دیکھ کر جتنی نوع انسان کا کوئی مشابہہ کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جہلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا، یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا،

جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جبلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے۔ تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے، اور ہم کو عادت کی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ اگرچہ اور اشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آئیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔

عادتِ جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے۔ اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جبلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے، وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مزاحم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچہ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کتے کو پہلے پہل پیار کرنا چاہے، اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑ پڑے یا کاٹ کھائے، جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ براغیضہ ہو جائے گی، تو ممکن ہے اُمید برسوں تک اس میں پیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو۔ اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیاری کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے، تو باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے آپ کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں، اور انسان کو قریب بھی نہیں بٹھکنے دیتے۔ ایڈی رونڈلیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گا بھن گائے جھوٹ جائے اور جنگل ہی میں بچہ دے اور یہ ایک ہفتے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی وقت پیش آ جاتی ہے۔ بچہ اس مدت میں ہرن کی طرح سے وحشی اور تیز رفتار ہو جاتا ہے اور بغیر ایذا پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا۔ لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں ان سے شاذ و نادر ہی وہ اپنے وحشی پن کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ اس وقت مانوس

ہونے کا رجحان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے اجنبیوں سے اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔ اس قانون کی مرعی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے۔ اس ذیل میں مسٹر اسپیلڈنگ نے جو مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ ان چھوٹے بچھوٹے جانوروں سے انس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی سی ایک ہی شے یعنی انسان سے متہج ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی مرعی کا بچہ مرعی کی عدم موجودگی میں پیدا ہو۔

”تویہ ہر متحرک شے کے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے۔ ان میں مرعی کے پیچھے لگنے کا رجحان کچھ بلیغ یا انسان کے پیچھے لگنے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپیلڈنگ کہتے ہیں کہ سادہ لوح دیکھنے والوں نے جب یہ دیکھا کہ ایک دن کے مرعی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرعی کے بچے میلوں میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے کہ ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے، حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ جانے کی جبلت معلوم ہوتی ہے اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے“

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو یہ منظر بالکل الٹ جاتا ہے۔ مسٹر اسپیلڈنگ نے تین مرعی کے بچوں کے سروں پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

”جب ان کی ٹوپی اتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے پیچھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا۔ جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے تحاشہ دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میز پر ان کی ٹوپیاں اتاری گئیں تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرند سے

کی طرح کھڑکی سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتا بول کے پیچھے بھاگ گیا۔ اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک دبکا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے معنی کا ہم کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہوجانے کے کچھ ہی معنی ہوں، لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جاتیں، تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کا نتیجہ نہیں، بلکہ صرف ان کے اپنے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔

ان کا واقعہ انڈی رائڈ ٹیک کے بھٹروں کے واقعے کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دیگی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں، اس وقت جو عادتیں قائم ہوجاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں، جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

مسٹر رومبیز بعض نہایت ہی عجیب مثالیں بیان کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جلی رجمانات کس طرح سے ایسی عادات سے متغیر ہوجاتے ہیں جن کا ان کے اولین معروضات باعث ہوتے ہیں۔ یہ واقعات ان واقعات سے ذرا زیادہ عجیب ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، کیونکہ ان میں جس شے پر رد عمل ہوتا ہے، وہ یہی نہیں کہ ایسی عادت پیدا کر دیتی ہے جو اس کے متعلق اور تسویقات کو دبا دیتی ہے، (اگرچہ یہ دوسری قسم کی چیزیں بھی فطری ہوں) بلکہ اپنے خاص عمل سے اس تسویق کی ساخت کو بھی متغیر کر دیتی ہے جس کو درحقیقت مہیج کرتی ہے۔

ان میں دو مثالیں ایسی مرغیوں کی ہیں جنہوں نے گزشتہ تین سال بطخوں کے انڈے نکالے تھے، اب مرغی کے انڈے نکالتی ہیں ان کو دیکھا گیا کہ اپنے نئے بچوں سے پانی میں جانے کی خوشامد کرتی ہیں اور مجبور بھی کرتی ہیں،

اور جب یہ پانی میں نہیں جاتے تو حیران ہوتی ہیں۔ ایک اور مرغی کے پیچھے نیولے کے پیچھے لگا دئے گئے جن کی مان مرگئی تھی۔ جب تک یہ اس کے ساتھ رہے اس کو ٹوکرے کے پاس بیٹھنا پڑا کیونکہ یہ مرغی کے بچوں کی طرح سے گشت نہ کر سکتے تھے وہ ان کی آواز پر بھی اسی طرح سے عمل کرتی تھی جس طرح سے اپنے بچوں کے جھبا کینے پر عمل کرتی تھی۔ وہ ان کے بالوں میں اپنی چونچ سے لگھکی کرتی تھی۔ اور کبھی ٹوکرے میں بچوں کی گلا گلاہٹ کو دیکھ کر تھوڑی دیر حیرت سے سوچتی تھی کبھی وہ شور کر کے بھاگتی تھی کیونکہ بچوں نے دودھ کی تلاش میں اس کے کاٹ لیا تھا۔ ایک مرغی نے اٹھارہ ماہ تک ایک مور کے بچے کی پرورش و پر دانت کی اور اس طویل مدت میں کبھی اندھے نہ دیئے۔ ڈاکٹر ویننیز کہتے ہیں اس کو اپنے بچوں کی خوبصورتی پر جو غیر معمولی ناز تھا وہ بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتا تھا۔

(۱۲) یہ ہم کو قانون لمحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔

اکثر جلیتیں ایک خاص عمر میں بھولتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے نتیجے کرنے والی چیزیں مل جائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی پیدا نہ ہوگی اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جلیتیں بعض کے

مقابلہ میں بہت ہی کم آتی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جلیتیں پیٹ بھر نے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ شکل ہی کبھی آتی ہو سکتی ہیں۔ بعض جلیتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں مثلاً جنت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے اور چند مثالیں اس کے منشا کو بالکل واضح کر دیں گی۔

مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل نیا ہرے کہ پیچھے لگنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ بھاگنے کی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا بھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ نے چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا۔ اس مدت میں وہ وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں

”جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک مانی کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو، اور اس کے بعد وہ اس کو سننے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے نا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ ہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد مال کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ مال کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہوئی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا۔ بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آ جاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ دسیوں مرتبہ اس کو چھڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت مال کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو یہ پھر اس سے علیحدہ ہو گیا۔“

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا دو ریٹھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی و عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام

بچہ کو چمچ سے غذا دیجائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت شوال ہوتا ہے۔ یہی حال بچھڑوں کا ہے۔ اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو تین دن تک دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسری گائے کے نیچے ان کو لگایا جائے گا، تو ان کا اس کے شخص کو بچھڑنا بہت ہی دشوار ہوگا۔ دودھ پینے والے جانور دل کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی شخص عادت کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریق پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غرض یہ واقعہ کہ جہلیس آنی و عارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے، اس سے بہتر توضیح ہے کہ جہلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا اصلبل کے فرشتے پر دسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا۔ یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تھک جاتا تھا، تو ان کو بوریے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بوریے کو اپنے اگلے پنچوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا، اور پھر پاؤں سے اس کو بوریے کے برابر کر دیتا تھا اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عیث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کے بعد پھر اس کو کبھی ایسا کرتے ہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی۔ اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاویز کے بجائے خوراک چھپاتا، اور بوریے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے سبھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی، تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں

آسکتی ہے کہ اس کئے کو زائد خوراک کے دہارنے کی عادت ہو جاتی ہے کہ خوراک دہانے کے میلان کا محض جلی حصہ جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔ اسی قسم کی مثال ڈاکٹر ایچ ڈی شملٹ ساکن نیوا اور لیس نے دی ہے۔

”میں یہاں ایک گلہری کے بچے کی مثال نقل کرتا ہوں جس کو چند سال ہوئے میں نے سدا لیا تھا۔ ان دنوں میں فوج میں ملازم تھا۔ جب فرصت ملتی تھی تو میں اس جانور کی عادات و خصال کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ خزاں کے زمانہ میں سردی کے آغاز سے پہلے جوان گلہریوں کو جتنے اخروٹ ملتے جیہاں ان کو یہ ملجودہ ملجودہ زمیں میں دہا دیتی ہیں۔ اخروٹ کو یہ اپنے دانتوں میں مضبوط دبا کر پنجوں سے زمین میں گرا دیا کرتی ہیں۔ پھر پوری طرح خوراک دہانے کے بعد کہ کوئی دشمن تو قریب نہیں یہ اخروٹ گڑھے میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دیتی ہیں۔ یہ کل عمل نہایت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے اور ہمیشہ بعینہ ایک طرح کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس کام کو اس خوبی سے انجام دیتی ہیں کہ مجھے اخروٹ کے مدفن کے آثار کا کبھی پتہ نہیں چل سکا۔ اب گلہری کے بچے کا حال سنو۔ اس نے کبھی اخروٹ کو دہاتے ہوئے نہ دیکھا تھا۔ ایک روز میں نے دیکھا کہ اس نے پہلے پیٹ بھر کے اخروٹ کھائے اور اس کے بعد ایک کو دانتوں میں دبا کر کان گھڑے کئے اور ہر طرف غور سے دیکھا کہ کوئی قریب تو نہیں ہے۔ یہ دیکھ کر کوئی قریب نہیں ہے اس نے صاف کیل کو پنجوں سے نوچنا شروع کیا (جس پر کہ میں بیٹھا اس سے کیل رہا تھا) کہ گویا گڑھا کھود رہی ہے اور پھر اخروٹ کو لیکر دہانا شروع کیا اور آخر میں تمام وہ حرکات کیں جو گڑھے کے پر کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اور یہ کل حرکات ہوئیں کیں۔ اس کے بعد یہ کوکر ملجودہ ہو گئی اور اخروٹ کھلا کھلا دیا۔“

اس میں شک نہیں کہ اس قصبے سے جبلت اور اضطراری حرکت کا تعلق نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا ادراک خاص قسم کی

حرکات کا باعث ہوتا ہے اور بس۔ ڈاکٹر شملٹ مجھے الملاح دیتے ہیں کہ وہ گلہری کا بچہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد کھو گیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اگر یہ زیادہ عرصہ تک پیچھے میں بند رہتی تو یہ بہت جلد اندرونیوں کے متعلق اپنی حرکات کو بھول جاتی۔

بلکہ بلا تکلف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر اس قسم کی مقید گلہری کو ایک عرصہ کے بعد آزاد کر دیا جاتا تو اس میں اپنی نوع کی یہ خاص جبلت کبھی پیدا نہ ہوتی۔ ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف

متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جوں جوں انسانی زندگی میں زلے لگنے لگتی ہیں قانونِ کلیت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کہانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص سیکھنا ہی میں زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول دوستی راک محبت فطرت سفر جرات و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی میں زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق محنت عملی و تحصیل و دولت ذمہ داری اور کارزارِ حیات میں خود غرضانہ جوش ہی میں زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کو دیکھ کر تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچھلی کا شکار آئے اور نہ بندو ق چلانا جانتا ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔

اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہ میسر ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راغب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھٹکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد منقود ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہرِ ان عادات پر مبنی ہوتے جو اس کے بچان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے

تو تمام عمر خراب رہتا ہے۔ جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے۔ علمی میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے۔ ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو پکڑنا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور ہنروری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ شوق کا ایک ہٹو کا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے۔ لڑکوں کو نقشہ نویس، مورخ، فطرت عالم، عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے اس کے بعد ان کو میکا نیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے۔ بعد ازاں مابعد الطبیعیات تا ثانی نفسیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معیلات انسانی کے تماشے اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے۔ سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک کا نقطہ اعتلاء بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخص کی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت مجبوری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جہلی تھا۔ اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ لوگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں، قریباً عمر بھر ان کے یہی تصورات رہتے ہیں۔ وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے۔ غیر جانبدارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور قوت اکتساب جاتی رہتی ہے۔ اگر اتفاقاً کسی بالکل نئی شے کے متعلق ہم کچھ سیکھ لیتے ہیں تو عدم یقین کی عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھکتے ہیں لیکن جبلی شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون اگرچہ پوری طرح ہمارے

ذہن میں نہ رہے، لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے، اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونے دیتی۔ اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جا سکتے ہیں کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کی جہلی نیاری کا موقع معلوم کرنا، ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے ملی امکانات کی غیر مجددی پر اعتماد نہ کریں، اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبعیاتی معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں، وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا، تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے۔

جہلیوں کی اس لمحیت سے قدرتی نتیجہ جو نکل سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اکثر جہلیں ہم میں اس لئے رکھی گئی ہیں کہ ان سے ہم عادات پیدا کریں، اور یہ غرض جب ایک بار پوری ہو جاتی ہے، تو خود جہلیوں کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔ لہذا وہ بتدریج فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ امر کبھی جہلیت فنا ہو جاتی اور خیالات کی بنا پر عادات قائم ہونے کا موقع نہیں ملتا یا عادات تو قائم ہو جاتی ہے مگر خالص جہلیت کے علاوہ اور اسباب اس کے راستہ کو متعین کرتے ہیں اس پر ہم کو متعجب نہ ہونا چاہئے۔ زندگی انفرادی صورتوں کے ناقص تطابق سے پر ہوتی ہے، مگر اس کے انتظامات کچھ ایسے ہوتے ہیں اگر بہ حقیقت مجموعی انواع کا لحاظ کیا جائے، تو یہ بالکل درست ہوتے ہیں۔ اس عام خطرے سے جہلیت بھی بری نہیں ہو سکتی۔

مخصوص انسانی جہلیتیں

اب ہم اصول کی جانچ اس طرح سے کرتے ہیں کہ زیادہ تفصیل کے ساتھ انسانی جہلیتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان صفحات میں ہم کسی جامع و مانع بحث کا تو دعوے نہیں کر سکتے مگر اتنا کچھ

ضرور کہہ سکتے ہیں جس سے مذکورہ بالا تعلیمات زیادہ مناسب روشنی میں واضح ہو جائیں گی۔ مگر ابتداءً سوال یہ ہے کہ اشیا کے اوپر کس قسم کی ردات عمل کو ہم جبلتیں کہہ سکتے ہیں۔ یہ جیسا کہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ بے قاعدہ سا امر ہے۔ معروضات سے جو حرکات ہمارے اجسام میں پیدا ہوتی ہیں ان میں سے بعض ایسی ہوتی جو خود ہمارے ہمام سے متجاوز نہیں ہوتیں۔ اس قسم کے حرکات میں کسی نئی شے کے ادراک پر توجہ کا کلیئہ انہماک یا چہرے کی خاص ہیئت یا ایک جذبہ کے اثر سے آلات تنفس کی خاص کیفیت ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات معمولی اضطرابی حرکات میں ضم ہو جاتی ہیں جیسے گدگدانے پر ہنسنا یا برے ذائقے پر منہ بنانا۔ دیگر حرکات خارجی کو متاثر کرتی ہیں مثلاً جنگلی جانور کو دیکھ کر بھاگنا یا اپنے ساتھی کو جو کرتے دیکھیں اس کی نقل کرنا وغیرہ۔ چونکہ ان دونوں قسم کی حرکتوں میں امتیاز کرنا بہت دشوار ہے اس لئے صفائی کے ساتھ دونوں قسم کی فعلیتوں کو جلی بکے دیتے ہیں کیونکہ خاص قسم کے خارجی واقعہ کی موجودگی سے دونوں قسم کی فعلیتیں فطری طور پر پیدا ہو سکتی ہیں۔

پروفیسر پر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے۔ اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتداءً جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیرخوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں ہمارے اصول لمحیت اور مکتبہ عادات کے باز رکھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ مگر یہ بات ہم کو آئندہ حل کر معلوم ہوگی کہ یہ تعداد میں کم ہونے سے کس قدر دور ہیں۔ پروفیسر پر یہ بچوں کی حرکات تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں تسلیقی اضطرابی اور پہلی تسلیقی حرکات سے اعضا و جوارح اور آواز کی بے قاعدہ اور بے مقصد حرکات مراد ہیں یہ ادراک کے نتیجہ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔

اولین اضطرابی حرکات میں سے حسب ذیل ہیں۔ ہوا کے مس ہونے سے روننا، چھینکنا، گنگنا، ناخراہے لینا، کھانسا، سبکنا، اکٹنا، چوکنا، اگر گدگدایا چھو، ایسا کان میں پھونکنا، جائے تو ہاتھ پاؤں مارنا وغیرہ۔

جن حرکات کو وہ بچوں میں جبلی کہتے ہیں ان کا پروفیسر پریر فیصل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ ہر اشنا، مذکر بھی ایسا ہی کرتے ہیں اور چونکہ ان کے بیانات ایک دوسرے کے مطابق ہیں اور بچپن کے متعلق اور مصنف بھی ایسا ہی کچھ لکھتے ہیں، اس سے میں اپنے نہایت ہی مختصر بیان کو ان کے بیان پر مبنی کرتا ہوں۔

دودھ پینا۔ یہ جبلت پیدائش کے وقت تقریباً مکمل ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ چھاتی کے تلاش کا کوئی خلقی رجحان نہیں ہوتا کیونکہ اس کو بچہ بعد میں اکتساب کرتا ہے۔ یہ تو ہم بیان ہی کر چکے ہیں دودھ چوسنے کی جبلت عارضی ہے۔

منہ میں اگر کوئی شے دیدی جائے اس کا کاٹنا، چباننا، دانتوں سے پینا، شکو کا چاٹنا، تلخی اور شیرینی کو محسوس کر کے خاص خاص قسم کے منہ بنانا، تھوکانا۔ کوئی شے اگر ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کو مس کرتی ہو، اس کو پکڑنا، بید میں جو چیزیں دور سے نظر آتی ہوں ان کے پکڑنے کی کوشش کرنا۔ ایسی چیزوں کی طرف اشارہ کرنا اور ایک خاص قسم کی آواز نکالنا جس سے خواہش کا اظہار ہوتا ہو، جو میرے تین بچوں کے گویائی کی پہلی علامت تھی اور جو دیگر بامعنی آواز سے کئی ہفتے پہلے ہوئی تھی۔

چیزوں کو پکڑ لینے کے بعد منہ تک لیجانا۔ اس جبلت کی ذائقہ کی حس رہبری کرتی اور اس کو دباتی ہے اور یہ کاٹنے چبانے دودھ پکڑنے اور تھوکنے کی جبلتوں اور بنگلنے کے اضطرابی فعل کے ساتھ مل کر فرد کو انہی عادات کے قائم کرنے میں پس کا فعل مضہم مل ہوتا ہے اور زندگی کی ترقی کے ساتھ ممکن ہے۔ بتدریج متغیر ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔

جسمانی تکلیف، جھوک، الم اور تنہائی پر رونا۔ توجہ کرنے، ٹھکنے یا دوسروں کی مہنی سے ہنسنا۔ یہ بات بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ آیا بہت ہی چھوٹے بچے

خوفناک یا مہیب چہرے سے کوئی جہلی خوف محسوس کرتے ہیں۔ میں نے خود اپنے ایک سال سے کم عمر بچوں کو دیکھا کہ میرے چہرے کے بدلنے سے ان پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑا۔ زیادہ سے زیادہ اس پر انہوں نے توجہ یا استعجاب کا اظہار کیا۔ پریریہوٹ اےسکار نے کہا ذکر کرتا ہے یہ فعل انسانی بچوں میں توجہ مبذول کرنے کا منظر اور ممکن ہے کہ اس قدر نمایاں ہو کہ تمیزی بندر کے اسی قسم کے فعل کو یاد دلا دے۔

انکار کی علامت کے طور پر منہ پھیر لینا۔ یہ حرکت ایسی ہے جس کے ساتھ معمولاً پیشانی پر بل بھی پڑ جاتا ہے کل جسم ایک طرف کو ہٹتا ہے اور سانس کو روک لیا جاتا ہے۔

سر کو سیدھا رکھنا

بیٹھنا

کھڑے ہونا

چلنا۔ بچوں کی ابتدائی حرکات کم و بیش باقاعدہ ہوتی ہیں۔ بعد میں اگر بچہ کو اس طرح سے اٹھایا جائے کہ اس کے پاؤں معلق رہیں تو وہ اپنی ٹانگوں کو یکے بعد دیگرے حرکت دیتا ہے۔ لیکن جب تک چلنے کی تسویق عصبی مرکزوں کی فطری سختی سے بیدار نہیں ہوتی، اس وقت تک بچے کے پاؤں کتنے ہی زمین پر رکھے جائیں اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ٹانگیں مڑی ہوئی اور نرم رہتی ہیں اور بچوں کے زمین کے مس ہونے پر یہ پیچھے کی طرف دبانے کے عضلی انقباضات کی صورت میں رد عمل نہیں کرتے۔ لیکن جو نہی کھڑے ہونے کی تسویق پیدا ہوتی ہے بچہ اپنی ٹانگوں کو سخت کرنے لگتا ہے اور جو نہی وہ فرش یا زمین کو محسوس کرتا ہے ٹانگوں کو نیچے کی طرف کو دباتا ہے۔ بعض بچوں میں یہ حرکت کی پہلی رد عمل ہوتی ہے۔ بعض میں اس سے پہلے گھٹنوں چلنے کی جبلت ہوتی ہے جو جہاں تک میرا تجربہ ہے، بہت ہی اچانک طور پر پیدا ہوتی ہے۔ کل تک تو بچہ کہ جہاں بیٹھا یا جاتا تھا، وہ پھیلا بیٹھتا تھا۔ آج اس کے لئے بیٹھا رہنا

بالکل ناممکن ہے۔ زمین کو محسوس کرتے ہیں ہاتھوں کے بل چلنے کی تسویق اس کو اس قدر بقیہ کر دیتی ہے کہ وہ سیدھا بیٹھ ہی نہیں سکتا۔ عموماً بازو بہت کمزور ہوتے ہیں، اور جھوٹا پر شوقی تجربہ کرنے والا ناک کے بل گر پڑتا ہے۔ مگر اس کا اس قدر ان باتوں کی پروا نہیں کرتا، اور وہ چند دن میں گھٹنوں کے بل چو پائوں کی طرح سے کمرے میں چلنا سیکھ لیتا ہے۔ گھٹنوں کے بل چلنے میں مختلف بچوں کی نانگوں کی وضع میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اپنے بچہ کو گھٹنوں چلنے میں یہ دیکھو کہ زمین پر گر کچھ نظر آتا تھا تو اس کو یہ اپنے منہ سے اٹھا لیتا تھا۔ یہ ایسا منظر ہے جو بقول ڈاکٹر اوڈلیو ہو مرز پائوں کی انگلی سے بچہ نے کے ابتدائی رجحان کی طرح سے قبل انسان اجداد کی عادات کی یاد کیا معلوم ہوتی ہے۔

چلنے کی جبلت بھی اسی طرح سے اچانک میج ہو سکتی ہے، اور اس کا کل اکتساب ایک ہفتہ کے دور میں پورا ہو سکتا ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ رفتار میں ایک طرح کا بانڈاپن باقی رہتا ہے۔ انفرادی طور پر مختلف بچوں میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے، مگر بہ حیثیت مجموعی یہ کہنا احتیاط کے خلاف نہیں ہے کہ ان حرکی جبلتوں کے نشوونما کی جو کچھ صورت ہے انگریز ایتلا فی مذہب کے فلاسفہ اس کے بالکل خلاف بیان کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ بعض ادراکات کے بعض بے قاعدہ حرکات کے ساتھ اور بعض نتیجہ لذات کے ساتھ اختلاف پانے کا نتیجہ ہیں میسٹر بین نے بعض نوزائیدہ بھیڑ کے بچوں کے طرز عمل کو بیان کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چال ایک نہایت سریع تجربہ سے آتی ہے۔ لیکن جو مشاہدہ درج کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قوت شروع ہی سے ہمیشہ ہوتی ہے۔ اور جن لوگوں نے نوزائیدہ گوسالوں بھیڑ کے بچوں اور سور کے بچوں کے عمل کا مشاہدہ کیا ہے وہ سب اس بارے میں متفق ہیں کہ ان تمام جانوروں میں کھڑے ہونے چلنے اور منظر دہ اور آوازوں کی نقشہ نو بسانہ اہمیت کی تربہائی کی قوت پیدائش کے وقت

کمل ہوتی ہے۔ اکثر ایسے جانور جو چلنے یا اڑنے کی شوق کرنے معلوم ہوتے ہیں ان کا ظاہر ہر پر فریب معلوم ہوتا ہے۔ ان کے عمل میں جو بے طبعی کا کین معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ تجربہ سے کامیاب حرکات کا اشتیاف اور ناکام حرکات کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جانور متعلقہ مرکوز کی تیاری سے پہلے کام شروع کر دیتا ہے جسٹا اسپلڈنگ کے مشاہدات اس بارے میں بھی ایسے ہی قاطعی ہیں۔ جیسے کہ پرندوں کے بارے میں ہیں۔

”وہ کہتے ہیں کہ پرندے اڑنا سیکھتے ہیں۔ دو سال ہوئے کہ میں نے پانچ بے پروں کی ابا بیلوں کو ایک چھوٹے سے کبس میں جو ان کے گھونسلے سے کچھ زیادہ بڑا نہ تھا، بند کر دیا تھا۔ چھوٹا سا کبس جس کے سامنے کا حصہ تاروں کا تھا، گھونسلے کے قریب دیوار میں ٹٹکا تھا۔ اور بچوں کو ان کے ماں باپ تاروں میں سے کھلا دیتے تھے اس قید میں ان کو اس وقت سے رکھا گیا تھا، جب کہ وہ پوری طرح بازو پھیلا ہی نہ سکتے تھے اور اس وقت تک ان کو رکھا گیا جب ان کے بازو خوب تیار و مضبوط ہو گئے۔ جب ان قیدیوں کو رہا کیا گیا، تو ان میں سے ایک تو مر چکا تھا..... باقی چار یکے بعد دیگرے چھوڑے گئے۔ ان میں سے دو سے نو اڑنے میں محسوس طور پر جھجک ظاہر ہوئی ان میں سے ایک تقریباً نوے گز اڑ کر درختوں میں غائب ہو گیا۔ اور دو کسی چیز کی طرف نہیں اڑے۔ حالانکہ ان کے قد و قامت میں اور بڑی ابا بیلوں کے قد و قامت میں کوئی خاص فرق بھی نہ تھا۔ آخر ان میں سے ایک نے تو برآمدے کے گرد چکر لگایا اور دوسری ایک جھاڑی تک اس طرح بلند ہوئی جس طرح کہ بڑی ابا بلیں ہر ساعت کرتی رہتی ہیں۔ اس گرمی میں میں نے ان مشاہدات کی تصدیق کی ہے۔ دو ابا بلیں پھر اسی طرح سے بند کر لی گئیں۔ ان میں سے ایک کو جب چھوڑا گیا تو زمین سے لگی ہوئی ایک بارو گز اڑی۔ اور بیچ کے درخت کی طرف چلی مگر اس درخت سے نہایت خوبی کے ساتھ بیچ کر چلی اس کے بعد دیر تک یہ بیچ کے درختوں کے گرد چکر کاٹتی ہوئی دیکھی گئی

دوسری ہوا میں غیر معمولی طور پر اپنے پر پھڑپھڑاتی رہی اور ٹھوڑی دیر میں یہ درختوں میں غائب ہو گئی۔ اسی قسم کے مشاہدات میں نے پچھ کی پڈری بیوں کے متعلق کئے ہیں اور ان سے بھی اسی قسم کے نتائج بر تہ ہوئے ہیں۔ اس شہادت کی بنا پر ممکن ہے کوئی شخص انسانی بچہ کے متعلق بھی یقین گوئی کرنے پر مائل ہو جائے۔ اور یہ کہے کہ اگر بچہ کو چلنے کی پہلی تسویق کے ظاہر ہونے کے بعد دو یا تین ہفتہ چلنے سے باز رکھا جائے (جس کی آسانی کے ساتھ یہ تدبیر ہو سکتی ہے کہ دونوں پنجوں پر ایک چھوٹا سا ابلہ ڈال دیا جائے) تو اس صورت میں وہ بھی محض عصبی مرکزوں کی تیاری کی بنا پر اسی قدر آسانی کے ساتھ چل سکے گا گویا یکے کا معمولی عمل اس زمانہ میں ہو گیا جب پاؤں پر ابلہ تھا۔ امید ہے کہ جاتی ہے کہ اگر کسی محقق کی بیوی کا ایسی حالت میں انتقال ہو جائے کہ بچہ کی نگرانی و پرورش کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی نہ ہو تو وہ اس خیال کا زندہ معمول پر بہت جلد استعان کرے گا درختوں جنگلوں کریوں وغیرہ پر چڑھنا ایک نمایاں جنہلی رجحان ہے جو چوتھے سال کے بعد تیار ہوتا ہے۔

آواز و تکلم۔ آواز و طرح کی ہوتی ہے یا تو یہ پر لحن ہوتی ہے یا بامعنی ہوتی ہے۔ پیدائش کے چند ہی ہفتے کے بعد بچہ اپنے جذبات کا حروف علت کی صورت میں سانس اندر لیتے اور باہر نکالتے وقت اظہار کرتا ہے اور تقریباً ایک گھنٹہ تک لیٹے لیٹے فوں فوں غوں غوں کیا کرتا ہے مگر اس نغمہ سرائی کو تکلم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تکلم بامعنی آواز کو کہتے ہیں۔ دوسرے سال کے دوران میں بامعنی آوازوں کی ایک تعداد بچہ اکتساب کرتا ہے۔ لیکن اصل گویائی کا اس وقت تک آغاز نہیں ہوتا آوازوں کے نقل کرنے کی جہت نظام عصبی میں پختہ نہیں ہوتی۔ بعض بچوں میں یہ جبلت نظام عصبی میں بالکل اچانک طور پر پختہ ہو جاتی ہے۔ اس جبلت کے تیار ہونے کے بعد گویائی نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر جاتی ہے۔ بچہ جس لفظ کو سنتا ہے۔ اس کی فوراً نقل کرتا ہے۔ اور اس کا بار بار اعادہ کرتا ہے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ

اس کو اپنی اس نئی قوت کے اکساب پر خوشی ہوتی ہے۔ اس وقت اس سے باتیں کرنا تو بالکل ناممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کی حالت تو بالکل گنج کی سے ہوتی ہے وہ جواب تو نہیں دیتا، بلکہ جو کچھ سنتا ہے اس کو دھرا دیتا ہے۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا ذخیرہ الفاظ بہت جلد ترتی کہ جاتا ہے۔ تھوڑا تھوڑا کر کے چھوٹا باتوں کی بات کو سمجھنے لگتا ہے اور اپنی ضروریات و ادراکات کے اظہار کے لئے الفاظ کو جوڑنے لگتا ہے بلکہ سمجھ کر جواب بھی دینے لگتا ہے۔ غیر گویا حیوان سے وہ حیوان گویا بن جاتا ہے۔ اس جبلت کے متعلق دلچسپ بات یہ ہے کہ اکثر اوقات آوازوں کے نقل کرنے کی تسویق بالکل اچانک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے پیدا ہونے تک ممکن ہے بچہ اسی طرح گویا بنی سے عاری رہے جس طرح کہ کوئی اور جانور ہوتا ہے اور چارہ ہی دن بعد اس کی توانائی اس سمت کی طرف رجوع ہو جائے۔ بچپن کی اثر پذیر عمر میں جو گویائی کی مادیں قائم ہوتی ہیں وہ اکثر اشخاص میں نہایت ہی اہم قسم کی نئی عادات کی پیدائش کو دبانے کے لئے بالکل کافی ہوتی ہیں۔ غور کے لائق بات ہے کہ جو لوگ کسی غیر زبان کو ابتدائی جوانی کے گزیدنے کے بعد حاصل کرتے ہیں ان کا لہجہ ہمیشہ اجنبیوں کا سا ہوتا ہے۔

نقل و تعلیم۔ بچے کے پہلے لفظ تو ایک مدت تک اسی کے اختراع ہوتے ہیں جس کو اس کے والدین اختیار کر لیتے ہیں اور جن سے جہاں تک ان الفاظ کا تعلق ہوتا ہے کہ ارض پر ایک نئی انسانی زبان بن جاتی ہے۔ لیکن حرکات کے نقل کرنے کی جبلت اموات سے نقل کرنے کی جبلت سے پہلے پیدا ہوتی ہے۔ پروفیسر پیر اپنے بچے کا ذکر کرتے ہیں جو پندرہ مہینے کی عمر میں اپنے باپ کے ہنڈوں کے نقل ہوئے کی نقل کرتا تھا بچپن کی مختلف نقلیں مثلاً روٹی پکانے کی یا مائی بابی کہنے کی یا شمع بجھانے کی نقلیں زندگی کے پہلے سال کے اندر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد نقلی کھیلوں کا نمبر آتا ہے مثلاً لڑائی کا گھوڑا بنانا، یا اکڑ کر سپاہیوں کی نقل کرنا وغیرہ۔ اس کے بعد یہ انسان تقلیدی حیوان بن جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تمام تعلیم پذیر می اور اس کے تمدن کی کل تاریخ

اسی خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جس کو رقابت رنک اور حرص کے جذبات قوی کرتے ہیں۔ بنی نوع کے ہر فرد کا اصول یہ ہوتا ہے۔ انسانیت کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہے اسی لئے جب کسی دوسرے شخص سے قوت یا فوقیت کا اظہار ہوتا ہے تو وہ اس وقت تک بچھین و بے تاب رہتا ہے جب تک خود اس سے یہ ظاہر ہو جائے مگر قطع نظر اس قسم کی تقلید کے جس کی نفسیاتی بنیاد پیچیدہ ہے۔ ایک نسبت زیادہ براہ راست رجحان بھی اس امر کا ہوتا ہے کہ جس طرح سے اور بولیں چلیں مختصر یہ کہ جس طرح سے اور عمل کریں اسی طرح سے ہم بھی کریں۔ اور عموماً آیا کسی شعوری ارادہ کے بغیر ہو جاتا ہے۔ ایک تقلیدی رجحان انسانوں کے بڑے بڑے مجموعوں سے ظاہر ہوتا ہے اس سے بھاگ رستہ اور شدت کی ایسی دیوانہ وار سرکانت ہوتی ہیں جس سے بہت ہی کم لوگ ارادی طور پر بچ سکتے ہیں۔ اس قسم کی نقل و تقلید کا مادہ اور اجتماع پسند حیوانوں میں بھی ہوتا ہے اور یہ صحیح معنی میں جبلت ہے کیونکہ یہ عمل کی ایک کورانہ تسویق ہے۔ جو ایک خاص قسم کے اور اک بعد قطعاً و لازماً وقوع میں آتی ہے۔ اگر دوسری کو ہم جہائی لیتے ہستے یا کسی طرف دیکھتے یا دوڑتے دیکھیں تو اسی عمل سے خود کو باز رکھنا خاص طور پر دشوار ہوتا ہے مسمیریزم کے بعض معمول اپنے مال کو جو حرکت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں خود کو ان کی نقل پر مجبور پاتے ہیں۔ خاص قسم کی نقلوں سے دیکھنے والوں اور نقل کرنے والے کو ایک نجائیں قسم کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ فنیسی تسویق یعنی اپنے کو کچھ اور ظاہر کرنے میں نقل کی اس لذت کا عنصر ہوتا ہے۔ اس کا ایک اور عنصر وہ خاص قوت کا احساس ہوتا ہے جو اپنی شخصیت کو اس قدر وسعت دینے میں ہوتا ہے کہ اس کے اندر دوسرے شخصیں بھی داخل ہو جائے۔ چھوٹے بچوں میں بعض اوقات اس جبلت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ میرے ایک بچہ کی تیسرے سال کے سن میں بہنیوں کی کیفیت رہی کہ وہ مشکل سے کسی وقت اپنے آپ میں

اچھو کا تم اپنے شاگردوں سے کرانا چاہتے ہو اس کو خود کرو اور ان سے مضیہ نہ کہدو کہ اس کو کریں اس کے متعلق باؤمان کی ہینڈ بک ڈراما طبع ۱۹۱۷ء صفحہ ۳۲ دیکھو۔

ہوتا تھا۔ اس کی حالت ہر وقت یہ ہوتی تھی کہیلو میں تو فرض کرو فلاں ہوں اور تم فلاں ہو اور کرسی فلاں ہے پھر ہم یہ کریں گے وغیرہ اگر تم اس کا نام ایچ لیکر پکارتے تو وہ فوراً کد تیا کیں ایچ نہیں میں تو گیدڑ ہوں یا کھاڑی ہوں یا اور کوئی نام لے دیتا جس کی نقل میں وہ اس وقت مصروف تھا ہوتا کچھ عرصہ کے بعد کہ وہ اس تسویق کے اثر سے آزاد ہو گیا مگر جب تک یہ تسویق رہی اس وقت تک یہ تصورات کا خود کار نتیجہ معلوم ہوتی رہی اکثر اس کی طرف اور اکات سے ذہن منتقل ہوتا تھا اور اعلیٰ حرکی نتائج ظہور میں آتے تھے۔ نقل و تقلید رنگ و رقابت میں مل جاتی ہے جو نہایت قوی جبلت ہے اور چھوٹے بچوں میں خاص طور پر عامل یا کم از کم خصوصیت کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے۔ ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ دنیا کا کام یہ جبلت انجام دیتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اگر ہم خود کام نہ کریں تو کوئی اور انجام دے گا اور تحسین اس کی ہوگی۔ اس لئے ہم اس کام کو کرتے ہیں۔ گو ہر آدمی سے بہت کم تعلق ہے بلکہ تیزی سے اس کو قریبی تعلق ہے جس پر ہم اب غور کرتے ہیں۔

تیزی۔ غصہ برامانا۔ بہت سے امور میں انسان سب زیادہ غضبناک حیوان ہے۔ تمام معاشرتی حیوانوں کی طرح سے بقول فاؤسٹ اس کے سینے میں بھی دو جذبے ہوتے ہیں۔ ایک تساری اور کام آئے کا اور دوسرا شک اور اپنے بچھنوں کی مخالفت کا۔ اگرچہ عموماً وہ ان کے بغیر نہیں رہ سکتا، لیکن بعض افراد کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی نہیں رہ سکتے وہ ایک قبیلہ میں رہنے پر تو مجبور ہے مگر جہاں تک اس کے امکان میں ہوتا ہے اس کو یہ فیصلہ کرنے کا حق ہوتا ہے کہ اور کن افراد پر قبیلہ منسلک ہوگا۔ بعض کلاف وہ افراد کے مار ڈالنے سے جو باقی رہ جائیں گے ان کی زندگی تو بہتر ہو جائے گی یا کسی ایسے ہمسایہ قبیلہ جس سے بھلائی کی توقع نہ ہو بلکہ ہمیشہ مخالفت رہتی ہو جس کے تباہ کر دینے سے کیا مادی طور پر کل قبیلہ کو فائدہ نہ پہونچے گا۔ اسی وجہ سے ہماری قوم کی پرورش خونین گوارے میں ہوتی ہے۔ یہی انسانی تعلقات کے ناپائیدار ہونے کا باعث ہے اور جو کل دشمن تھا وہ آج دوست ہو جاتا ہے

اور جو آج دوست ہے، وہ کل دشمن ہو جاتا ہے۔ یہی اس واقعہ کا سبب ہے کہ ہم کامیاب خونیوں کے نمائندے اپنے امن پسند محاسن کے ساتھ سیرت کی ان بری خصوصیات کی آگ بھی اپنے اندر دبی رکھتے ہیں جن کی بدولت ہمارے اجداد نے اتنی غارتگریاں کیں دوسروں کو نقصان پہونچایا اور خود محفوظ رہے۔

ہمدردی ایسا جذبہ ہے جس کے جمعی ہونے کے متعلق علمائے نفسیات کے مابین نہایت سرگرم بحث رہی ہے۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی وری چیز نہیں ہے، بلکہ ان عمدہ نتائج کے سرچ اندازے کا نتیجہ ہے جو ہم کو ہمدردانہ فعل سے مرتب ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اندازہ ابتداً تو شعوری ہوتا ہے، لیکن جوں جوں عادت بنتا جاتا ہے زیادہ غیر شعوری ہوتا جاتا ہے اور آخر کار روایت و استلاف ایسے افعال کے محرک ہو سکتے ہیں جن کو فوری تسویقات سے ممتاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے کے متعلق کچھ زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمدردی کی بعض احوال مثلاً ماں کو بچے سے جیسی ہمدردی ہوتی ہے یقیناً فطری ہیں اور یہ اس خیال کا نتیجہ نہیں ہوتی کہ بڑا پے میں اولاد ہم کو کھلائے پلائے گی بچہ اگر کسی خطرہ میں ہوتا ہے تو ماں سے اندھا دمنہ دافعت اور اندیشہ کی حرکات ظہور میں آتی ہیں۔ جو ان محبوب یا دوست کو اگر کسی قسم کا نقصان یا گزند پہونچنے کا اندیشہ ہوتا ہے تو بھی ہم سے اکثر ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جو احتیاط و دور اندیشی کے قطعاً منافی ہوتی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی بعض مل جل کر رہنے کے واقعہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ جو پائے اپنے زخمی رفیق کی مدد نہیں کرتے اس کے برعکس ان کے اس کو مار ڈالنے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا دوسرے بیمار کتے کو چاٹتا ہے بلکہ اس کے لئے بخوراک بھی فراہم کرتا ہے۔ اور بندروں کی ہمدردی کے بہت سے مشاہدے ہوئے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان دوسروں کی تکلیف یا خطرے کو دیکھ کر براہ راست متاثر ہوتا ہے اور اگر کوئی پیچیدگی یا غ نہیں ہوتی تو یہ براہ راست اس کے امدادی افعال کی محرک ہوتا ہے۔ اسی قسم کی ہمدردی میں کوئی بابت متقابل تو جیہ یا مرضی نہیں ہے اور نہ اس کے اندر کوئی ایسی بات ہے جس سے اس کو ہمیں کے

خیال کے مطابق جنون سے تشبیہ دی جا سکے یا ارادے کے باقاعدہ اخراجات کے مخالف قرار دیا جا سکے۔ مگن ہے یہ اخراج ہی اور اخراجات کی طرح سے باقاعدہ ہو، اور بے قاعدہ تغیر میں سے انتخاب ہوا ہو بالکل اسی طرح جس طرح سے معاشرت پسندی اور محبت مادر می اسپینر تک کی رائے میں اس قسم کے تغیرات پر مبنی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی خاص طور پر دوسری جبلتوں سے دب جاتی ہے جن کا خود اس کا ہیج باعث ہوتا ہے۔ وہ مسافر جس کی نیک کاری نے مدد کی تھی اس سے راہب اور لیوی کے دل میں جو اس کے پاس سے گزرے تھے ایسا ہی جبلت خوف یا نفرت پیدا ہو سکتی رہتی کہ ان کی ہمدردی نمایاں نہ ہو سکتی۔ پس یہ بات مسلم ہے کہ عادیوں معقول انکار اور نقصان و نفع کے اندازے ممکن ہے یا تو ہمدردیوں کو دبا دیں یا انہیں قوی کر دیں اسی طرح سے جبلت محبت یا نفرت اگر مصیبت زدہ کی نسبت ہوں تو ہمدردی کو قوی و کمزور بنا سکتے ہیں۔ شکار اور جنگ کی جبلت بھی جب پہنچ جاتی ہے تو یہ بھی ہماری ہمدردی کو قطعاً دبا دیتی ہے۔ یہی انسانوں کے ان مجموعوں کی بے رحمی کا باعث ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے پنہانے یا تکلیف دینے کے لئے تقاب کرتے ہیں۔ آنکھوں میں خون اتر آتا ہے اور ہمدردی رنو چسکر ہو جاتی ہے۔

جبلت شکار کی اصل بھی ارتقاءِ نسل کے اندر اسی قدر بعید ہے۔

۱۵۔ ہمدردی کے متعلق اخلاقیات کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے ایک بہت ہی عمدہ باب تھا مس فاولر کی کتاب پرنسپلس آف مارل کے دوسرے حصہ میں باغ ہے۔

۱۶۔ مجھے اب ایک بہت ہی عام جذبہ کا حوالہ دینا چاہئے جو ان لڑکوں میں ہوتا ہے جن کی خود مرانہ پرورش ہوتی ہے خصوصاً دیہات میں بہر شخص جانتا ہے کہ لڑکے کو تیرتی مچھلی کیڑے یا کسی دوسرے جانور کو یا پرندے کے گھونسلے دیکھ کر کیسی خوشی ہوتی ہے۔ اور اس میں تمام پیچیدہ چیزوں کے علاوہ علاوہ کہ سنے توڑنے کو لئے خراب کرنے کا

تھسکار اور لڑائی کی جبلت بہت سے مظاہر میں ترکیب پاتی ہے۔ یہ دونوں جذبہ غضب کے معین ہوتے ہیں۔ اکثر اذہان کو ظلم و ستم کی داستانیں جو مرغوب ہوتی ہیں اسی کی بھی یہ دونوں جبلتیں باعث ہوتی ہیں۔ جس وقت ہم پر غیظ و غضب طاری ہوتا ہے اس وقت طیش کو اندھا دھند بے لگام چھوڑا ہے (یہ ایسا ہیجان ہے جو انسانی جذبات میں ایک کو چھوڑ کر باقی سب سے قوی ہوتا ہے) کی توجہ صرف اس طرح سے کہ یہ نہایت ہی وحشیانہ قسم کی تسویق ہے اور اس کو عضلی اخراج کی فوری اور شدید رجحانات سے زیادہ تعلق ہوتا ہے بہ نسبت نتائج تجسّد بہ کسی ممکن یا اختلاف تصورات کے۔ میں اس کو یہاں اس لئے بیان کرتا ہوں کہ بلاوجہ بیرحمی کو معمہ خیال کیا گیا ہے اور اباب فکر نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ہماری فطرت کی کوئی اصلی صفت نہیں ہے۔ بلکہ دیگر نسبتاً کم مذموم عناصر ذہن کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ یہ کام بالکل مبسود ہے۔ اگر ارتقا اور بقائے اصلاح کا قانون صحیح ہے تو تھسکار اور انسانی رقیبوں کی تباہی انسان کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کیساندید رجحان ہوتا ہے اور تیز یوں کی ٹانگیں اور پر فوج کرادر کسی نہ کسی جانور کو تکلیف دیکر وہ کیسا خوش ہوتا ہے۔ اس کو چھپی ہوئی لذیذ چیزوں کے چرانے کا کس قدر شوق ہوتا ہے پرندوں کے گھونسلوں پر حملہ کرنے کا خیال اس کے لئے کس قدر شدید کشمکش رکھتا ہے، بلا اس کے اس کے اندے یا بچے کھانے کی ذرا سی بھی نیت ہو۔ یہ واقعہ سرحد سے معروف ہے اور معلم روزانہ دیکھتے ہیں۔ لیکن ان تسویقات کی توجیہ جو شخص اشیاء کے ادراک ہوتی ہیں اور اکثر حالتوں میں اُمدہ کسی لذت کے حاصل ہونے کا تصور بھی نہیں ہوتا اب تک کسی نے نہیں کی حالانکہ ان کی توجیہ نہایت سہل ہے۔ اکثر حائلوں میں تو یہ کہا جائے گا کہ لاکھ چیزوں کو استجاب کی بنا پر توڑتا ہے۔ بالکل صحیح! مگر یہ استجاب کہاں سے آتا ہے۔ یہ ہر چیز کے کھولنے اور یہ دیکھنے کی کہ اس کے اندر کیا ہے بے پایاں خواہش کیوں پیدا ہوتی ہے۔ لکھا گھونسلے سے اندے لیکر کیوں برباد کر ڈالتا ہے جب کہ اس کو ان کے کھانے کا مطلق خیال نہیں ہوتا، یہ ایک سورتی جبلت کے اثرات ہیں جو اس قدر قوی ہوتی ہے کہ تینہات اور ہزاراں اس کو دور نہیں کر سکتے۔

چنانچہ روشی فادکا لڑکھتا ہے کہ خود ہمارے دوستوں کے مصائب میں کوئی جزو ایسا ہوتا ہے جو ہمارے لئے قطعاً ناگواری کا باعث نہیں ہوتا۔ امن و امان کا علمبردار جب اخبار کے کالم کی چوٹی پر ہولادینے والی قصاوت جلی حروف میں لکھی ہوئی دیکھتا ہے تو وہ بھی ایک لمحہ کے لئے بہیمیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور جوش کی ایک سنسنی جسم میں سے گزر جاتی ہے۔ غور کرنے کے لائق بات ہے کہ بازار میں اگر کوئی جھگڑا ہو جائے تو لوگ کس طرح سے ہجوم کرتے ہیں۔ دیکھو سال بھر میں ایسے لوگ کس کثرت سے ریوا اور خریدتے ہیں جن میں سے ہزار میں سے ایک بھی کبھی ان کے استعمال کرنے کی حقیقی نیت نہیں رکھتا۔ مگر جن میں سے ہر ایک کے وحشیانہ احساس میں ہتیار کا دستہ پھولتے وقت ایک خوشگوار لگدگی ہوتی ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ میں ایک خطرناک قسم کا گاہک ہوں گا۔ اس ذلیل مجمع پر نظر ڈالو جو ہر شبت زن اور گھوٹے باز کے جلو میں چلتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک یہ خیال کرتا ہے کہ اس میں بہیمیت و وحشت کا لچہ حصہ ادھر بھی منتقل ہوتا ہے اور وہ اس کی نشاٹ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور اس کی تکالیف سے محفوظ رہتا ہے۔ افغانی گولہ بازی میں فریقین کی طرف سے پہلے جو وار ہوتے ہیں، ان سے ایک مہذب تماشا کی طبیعت خراب ہو جاتی ہے، مگر بہت جلد اس کے خون میں ایک فریق کی حمایت کا جوش پیدا ہوتا ہے اور پھر فوراً یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دوسرے فریق کو جتنی بھی مار پڑے تھوڑی ہے۔ بغضِ آدمی اور غلبہ اشخاص کے خونین افسانوں پر پودہ ڈال دو، ادنیٰ اس وحشت و بربریت پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جس کے دور کرنے کی وہ پیرس کے ایک مسلخ میں جایا کر تا تھا جس آدمی کا واقعہ میں نے بیان کیا ہے وہ بھی خون کو دیکھ کر کسی طرح سے خوش ہوتا تھا، لیکن اس پر اس جنوں کا دورہ شدت سے نہ ہوا تھا۔ خون کے دیکھنے سے اس کو واضح طور پر خوشی ہوتی تھی اور کسی وقت بھی خون سے اس کی فطرت کے بدترین عناصر برآگھٹتے ہو جاتے تھے۔ ایسی مثالیں بھی آسانی سے یاد آجائیں گی جن میں قاتلوں نے بلاشبہ مجنون، اس انتہائی لاسٹ کو بیان کیا ہے جو ان کو بچوں کے گرم خون کو دیکھنے سے محسوس ہوتی ہے۔

جو ایک خاصے مہذب آدمی میں ہیجان کے اندر اس وقت آسکتی ہے جب (مثلاً ایک شیر کو لوٹتے وقت) دیر حصول فتح کا ہیجان اور قتل و غارت کی اچانک فرصت اور مجمع کی غارت گری کے اثر اور قتل کرنے اور بازی لیجانے کی تسویق سے مل جل کر اندھا دھند قتل و خونریزی کی کورانہ جہالت کو سیر کرنے اور انتہا کو پہنچا دینے کا شوق ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں! جو لوگ اس کی توجیہ کو اوپر سے نیچے کی طرف لاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کیفیت فتح کے نتائج سے پیدا ہوتی ہے جن کا سرعت کے ساتھ استنباط ہوتا ہے اور ان خوشگوار عواطف کا نتیجہ ہے جن کا ان سے تمثیل میں اکتلاف ہوتا ہے انھوں نے اس صورت حال کا غلط اندازہ کیا ہے۔ ہماری وحشت و بہیمیت کو لانہ ہوتی ہے اور اس کی توجیہ صرف اسفل سے ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس کا اپنے سلسلہ توارث میں پتہ لگا سکتے تو ہم کو معلوم ہوتا کہ جوں جوں ہم پیچھے ہٹتے جاتے ہیں یہ حکمی اضطراری رد عمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ خالص اور بلا واسطہ جذبہ بھی بنتا جاتا ہے جیسا کہ یہ ہے۔

بچپن میں یہ ایسی صورت اختیار کرتا ہے۔ بچے جو ٹڈوں اور تیریلوں

لے۔ "باجیو نیل ایک تیندوے کے ساتھ لڑکتا ہوا ایک کھڈے کنارے تک پہنچتا ہے وہاں اس کا سر اتفاقاً درندے کے منہ کے کھل جانے کی وجہ سے جھوٹ جاتا ہے۔ اور وہ انتہا درجہ کی کوشش کر کے جانور کو کھڈے میں دھکیل دیتا ہے۔ وہ اس حالت میں اٹھتا ہے کہ اس کو آنکھوں سے کچھ دکھائی نہیں دیتا منہ سے خون ٹھوک رہا ہے اور کچھ نہیں جانتا کہ صورت حال کیا ہے۔ اس کو صرف ایک چیز کا خیال ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان زخموں سے جانبر نہ ہوگا، مگر مرنے سے پہلے تیندوے سے انتقام لے لینا چاہئے۔ وہ ہم سے بیان کرتا ہے کہ مجھے اپنی تکلیف کا خیال نہ تھا، انتہائے غضب میں میں نے اپنا شکاری چاقو نکالا اور یہ تو معلوم نہ تھا کہ اس درندے کا کیا ہوا میں نے اس کی ہر جگہ تلاش کے جاری رکھنے کے لئے تلاش کی۔ اس حالت میں عربوں نے اپنے پہنچنے پر مجھ کو پایا۔"

کی ٹانگیں اور پر فوج دیتے ہیں اور جو منہ لک پاتے ہیں اس کی اوج کوچ لکھنے بغیر نہیں رہتے، ان کو اس بات کا مطلق خیال نہیں ہوتا۔ یہ جانوران کے ہاتھوں میں ایک دلچسپ مشغلہ کی شکل پیدا کرتے ہیں اور ان کو اس پر عمل کرنا ہوتا ہے ان کی حالت اس شیطان لڑکے جیسی پو میرا ج کی سی ہوتی ہے جس نے ایک چھوٹی بچی کا گلا گھسن یہ دیکھنے کے لئے کاٹ دیا تھا کہ گلا کھٹے وقت وہ کیا کرے گی۔ اس تسویق کے معمولی محرک بڑے چھوٹے کل حیوان ہوتے ہیں جن کے متعلق مخالف عادت قائم نہیں ہوتی نیز کل وہ انسان ہوتے ہیں جن میں ہم اپنے طرف ایک خاص قسم کی نیت محسوس کرتے ہیں اور ایسے انسانوں کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے جو ہم کو اپنی نظر چال یا اپنی زندگی اور کسی واقعہ سے جس کو ہم ناپسند کرتے ہوں متغیر کر دیا ہو۔ ہمدردی اور اسے خیال سے دب جانے کی بنا پر جو مخالف قسم کی تسویقات کو بروئے کار لاتا ہو، مہذب آدمی اپنی غلطی جملہاتوں پر بالکل قدرتی انداز میں رد عمل کرنے کی عادت کہو بیٹھتے ہیں۔ اور ان کو صرف غصہ کا ایک سرسری سا احساس ہو جاتا ہے جس کے ساتھ خفیف جسمانی مظہر ہوتا ہے اور بس یہی ان کے جسمانی مقابلہ کی حد رہ جاتی ہے۔ مگر اس قسم کا احساس بہت سی چیزوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ بے جان چیزوں رنگ کے مجموعوں ناپسندیدہ کھانوں سے لطیف مذاق اور چڑچڑے مزاج کے آدمیوں میں حقیقی غصے کے پیمانہ نمودار ہو سکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عورتوں میں مردوں کی نسبت تیزی و تندہی کم ہوتی ہے۔ اس فرق کا تعلق تسویق کے محرک نتائج کی وسعت سے ہے، اس کی تعداد و وقوع سے نہیں ہے۔ عورتیں مردوں کی نسبت جلد برامتیوں اور غضب آلود ہو جاتی ہیں، لیکن ان کا غصہ خوف اور ان کی فطرت کے دیگر اصول سے دب کر باتوں سے گذر کر لاتوں کی شکل اختیار نہیں کرتا۔ شکار کی اصلی جبلت ان میں مردوں کی نسبت یقیناً کم ہوتی ہے۔ آخر الذکر جبلت بعض خاص چیزوں کی عادت سے محدود ہو جاتی ہے جو جائز قسم کا شکار اور تکمیل ہو جاتی ہیں اور دوسری چیزوں کی طرف اکتفا نہیں کیا جاتا۔ اگر شکار کی جبلت سے بالکل کام نہ لیا جائے

تو ممکن ہے کہ یہ بالکل مر جائے اور ایک شخص کے اگرچہ ایک وحشی جانور کا مار ڈالنا امکان میں ہو مگر پھر بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی جان بخشی کر کے خوش ہو۔ اس قسم کے لوگ اب بڑھتے جا رہے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ لفضل فطرت کی نظر میں اس قسم کا آدمی ایک قسم کا اخلاقی بیہولی ہی معلوم ہوگا۔

خوف ایسا رد عمل ہے جو انہیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درندگی اور خونخواری پیدا ہوتی ہے۔ جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از لطف نہیں۔ ہم ڈرتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کا مار ڈالنا بھی چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ہم ان دونوں محرکوں میں سے کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ہم پہلو امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم یقین ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلے میں کم جبلتیں رکھتے ہیں۔ خوف کے مقابلہ میں بہت پر از ہوجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں عرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہوجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں۔ بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات آخر کار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گہوارہ سے گورنگ کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا دھند امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شدائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سے محروم ہیں۔ ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس سے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور

اس سے ہم یہ نتیجہ نکالے کہ جن خوفناک تکالیف کا ذکر ہم سن رہے ہیں اس کی حالت اس رنگین پردے سے زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام کے ساتھ سوتے ہیں۔ اب جو کچھ کہنا ہو گا اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور جبلتوں میں سے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے، شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں۔ وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں ایک عمدہ مشاہدہ ایم پیرز کا بیان نقل کرتا ہوں۔

تین ماہ سے لیکر دس ماہ تک کے بچے بصری ارتسامات سے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے ڈرتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے پریکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں۔ ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کی علامات ظاہر ہوئیں اور نہ خوف کی۔ بلکہ وہ جو عورت اس کو لئے ہوئے تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ بجھانے میں مصروف تھے۔ گراگ بجھانے والے قریب آ رہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پیپوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید ہلکی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا مگر گرج کی آواز سے میں نے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا بچے کو ابھی کچھ تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعہ سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعہ سے ظاہری ہوتا ہے۔ یہ ایک قدرتی بات ہے کہ جن جانوروں میں قدرت نے یہ انتظام رکھا ہو کہ وہ خطرے کو دور سے محسوس کر لیں ان کے اندر یہ صورت حال ممکن ہے کہ الٹ جلتے یا مختصر ہو جائے۔ اسی وجہ سے اگرچہ میں نے آدمی کے بچے کو اس سن میں آگ سے ڈرتے ہوئے نہیں دیکھا مگر کہتے کہ بچوں کی بچوں مرخی اور دیگر پرندوں کے بچوں کو اس سے ڈرتے ہوئے دیکھا ہے۔ چند سال ہوئے کہ مجھے ایک گمشدہ بلی تقریباً ایک سال عمر کی ملی۔ چند ماہ بعد جب موسم سرما کا آغاز ہوا تو میں نے اپنے دارالمطالعہ میں جس میں کہ وہ رہتی تھی آگ روشن کی۔

تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور اٹھ ماہ کے درمیان تھی۔ دوسری بار جب کہ اس کی عمر کوئی ڈیڑھ سال کی تھی۔ پہلی دفعہ تو اس نے فوراً پکڑ لیا۔ اور باجوہ دیکھ مینڈک چھوٹنے کی کوشش کر رہا تھا، اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا، اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرے پر آ گیا اور اس نے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ کی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا، اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا، بہت ہی کچھ بچا ہا کہ وہ اس کو چھوٹے گراس نے نہ چھوٹا تھا نہ چھوٹا۔ ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی، بعض بہت بڑی کڑیوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے کہ اس اتناں اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اتر کر رہی ہے۔ میرے ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا اس روز سے اٹھ ماہ تک وہ گھر کا پلا ہو اکتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جیلت ایٹاک ترتی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی شناسائی بھی اس کو نہ دباسکی جب کبھی گت میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً جھنجھنے لگتا۔ اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوٹے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتنے کے عمل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر بیٹھنے لگتا تھا۔ بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے۔ اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جس طرح سے بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا پا کر بیٹھنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سباہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سوراخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں۔ اس قسم کے خوف کی اور تنہائی اور گم ہو جانے کی کے طور کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے۔ اشنا ٹڈر کہتا ہے۔

”یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حد تک تو اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانیوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں، مگر اس کے

برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چیختے ہیں خصوصاً اس حالت میں جب کہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں۔ بڑا آدمی بھی اپنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو، تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے۔ لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ اس قسم کے جبلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک ہاتھم خصوصاً رکچوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا۔ یہ جانوران پر حملہ آور ہوا کرتے تھے۔ اور حملہ خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت جنگل میں ہوا کرتا تھا اسی وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک اختلاف قائم ہو گیا ہے جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرا دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بید اختلاف ہوتا ہے۔ حرکی تسو یقات کی قطعاً کو رائے جبلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسو یقات کے دبانے سے بالکل عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ جبلت منتخب کیونکر ہو سکتی ہے۔ تشریحی اعتبار سے تو انسان بلند مقامات پر چڑھنے کے لئے سب زیادہ موزوں حیوان ہے۔ اس انتظام کی نفسی اعتبار سے جو بہترین تعریف کی جاسکتی ہے وہ متوازن دماغ ہے۔ جب

گرنے کا خوف مطلق نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ خوف ایک حد سے آگے نہ بڑھتا تو خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر میو اپنی دلچسپ تصنیف لاپورا میں (جس کا فرانسیسی میں ترجمہ ہو چکا ہے) کے آخر میں یہ کہتے ہیں کہ اس کے بہت سے مظاہر کو مفید ہونے کے بجائے مرضی خیال کرنا پڑتا ہے۔ اکثر مقامات پر میں بھی یہی رائے ظاہر کرتا ہوں۔ اور میرے خیال میں، ہر صاحب فکر پہلی نظر میں بغیر کسی تعصب کے یہی رائے قائم کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ تھوڑا سا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں لیکن اشتداد خوف یقیناً مفسر ہے۔

غیر طبعی اشیا کا ڈر بھی خوف کی ایک قسم ہے۔ اس کو سچے سچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جالس نفیش نفسی کے باوصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اس لئے ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی عوامل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ امتزاج پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو انتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں سحرک اشکال جو کچھ نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں۔ یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراؤنی ہوں اور امید کی پیچھے خلاف ورزیاں ہوتی ہیں۔ یہ آخری جزو ذہنی اور بہت ضروری ہے۔ یہ دیکھ کر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صریحاً ایک غیر معمولی شکل اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کر سہی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ بد اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے بروکس بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے سے عہدہ کئے کو اس طرح ڈرتے دیکھا کہ گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے۔ اور سب اس کے خوف کا محض ایک ہڈی تھی جو ایک ناگ میں بندھی ہوئی

کھینچ رہی تھی اور کتے نے ناگے اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور وینیز
اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں۔ غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے
معنی علاوہ خوف کے یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو۔ جادوگر فی اور ہوا
میں مافوق الفطرت کے علاوہ اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں۔ مثلاً غار کیچو دلدل
حشرات الارض لائیں وغیرہ۔ انسانی لاش کو دیکھ کر ایک طرح کا جلی خوف پیدا ہوتا ہے
یہ اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار
دیکھنے سے جاتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دیکھ کر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا
خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ
حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا کہ آیا خوفناک
حالات کی صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے تھیں۔
ٹھیکہ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جوانی کا باعث ہوتے ہیں
توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ تو بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ

لے اور لینڈ تھیں ۱۸۸۵ء میں بورا برعین کی تحریرات کے متعلق مسٹر ای سی سینڈ فورڈ نے ایک نہایت دلچسپ
مضمون شائع کر دیا ہے۔ ادا کی طفلی کی دوسری یادداشتوں میں جب کہ وہ ملاستی زبان کے متعلق
کچھ نہ جانتی تھی حیرت انگیز اندسی بہری گونگی مندرجہ ذیل باتیں اپنی عجیب و غریب زبان میں
بیان کرتی ہے: "میرا باپ (جو کسان تھا اور غالباً اپنے لئے جانور بھی خود ہی ذبح کر لیا
کرتا تھا) مرے ہوئے جانور اپنے باورچی خانے میں لایا کرتا تھا اور ان کو کمرے کے ایک
حصے میں کچی بار رکھا جب میں نے یہ دیکھا تو میں خوف سے کانپنے لگی تھی کہ میں یہ نہ جانتی تھی کیا معاملہ
ہے۔ میں مردوں کے پاس جانے سے نفرت کرتی تھی۔ ایک روز صبح کو میں اپنی ماں کے ساتھ
تھوڑی دور ٹہلنے کے لئے گئی۔ میں کچھ دیر کے لئے ایک علیحدہ مکان میں گئی۔ لوگ مجھے ایک
کمرے میں لے گئے جہاں ایک تابوت رکھا ہوا تھا۔ میں نے اپنا ہاتھ تابوت میں ڈالا اور
کوئی عجیب چیز محسوس کی۔ اس سے میں ڈر گئی۔ میں نے ایک ریشمی کپڑے میں کوئی مردہ چیز
احتیاط سے لپیٹی ہوئی پائی۔ یہ غالباً ایک جسم تھا جو کبھی جاندار ہوا ہو گا۔ میں نے جسم کو
غور سے دیکھنے کی جرأت نہیں کی کیونکہ میں بہت پریشان ہو گئی تھی۔

ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانے کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی چیزیں بھی ملی ہوئی ہوتی ہیں۔

بعض اہم انسانی خوفوں اور معمولی خوفوں کی علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم پیچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے۔ ڈاکٹر لینڈ سے اپنی کتاب ذہن فی الحيوانات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف ہوتا ہے جو اس قدر مغید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری جانور غیر متحرک پرندے کی طرح یا پھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیا کی نسبت متحرک اشیا سے زیادہ تہیج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ محولی کھیلنے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈنے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت لٹا رہا ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں اُمستہ اُمستہ اور ستھوڑی ستھوڑی دیر ٹھہر کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بنا پر جب کسی توجہ کو دور سے اپنی طرف منطوف کرنا چاہتے ہیں تو کو دتے ہیں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں۔ اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑا ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مایخیولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف سے بت بنے رہتے ہیں، ان کی اس حالت کا تعلق اس قدیم جبلت سے ہو۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ وہ حرکت نہ کرنے سے اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں۔ کیا دم سادھنے والے حیوان کی حالت

بالکل ایسی نہیں ہوتی :-

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لو جو کھلے ہوئے مقامات کے عبور کرنے میں ہوتا ہے۔ یہ ایک بیماری ہے کہ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اور اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے اوپر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے۔ لیکن عموماً وہ چوک کے کنارے اور مکانات کے قریب رہنا چاہتا ہے۔

ہندب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے۔ لیکن جب ہم اپنے یہاں کی پٹی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً گرنے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آہنی ہے (اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں) تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو ہمارے بہت ہی بعیدی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جانی ہو۔

تعلیق کی جبلت - قبضہ کرنے اور مالک بننے کی جبلت کے مبادی اس تعویق کے
 کے اندر نظر آتے ہیں جو بہت ہی نو عمر بچوں سے کسی ایسی شے کے چھین لینے یا
 مانگنے کے متعلق ظاہر ہوتی ہے جو ان کی توجہ کو خوشامود کش معلوم ہوتی ہے۔
 بعد کو جب وہ بولنے لگتے ہیں تو جن لفظوں پر وہ بہت زیادہ زور دیتے ہیں
 وہ مجھے اور میرا ہوتے ہیں۔ ان کے سب سے پہلے باہمی جھگڑے ملکیت کے

لے۔ میں نے حال ہی میں ایک پانچ سال کے لڑکے کو (جس نے ہیکٹر اور اکیلیئر کی کہانی سنی تھی) دیکھا کہ اس نے اپنے سہ سالہ بھائی کو سکھایا تھا کہ وہ کس طرح سے ہیکٹر کی نقل کرے وہ خود اکیلیئر کی نقل کر کے اس کا ڈرائے کی دیواروں کے گرد و قواقب کرے گا۔ اپنے آپ کو مسلح کر کے اکیلیئر یہ کہتا ہوا بڑھا کہ میرا پڑا انگلس کہاں ہے؟ اس پر ہیکٹر ہنسنے والے نے اپنی نقل سے پریشان

بارے میں ہوتے ہیں۔ اور تو ام بچوں کے والدین کو تجربہ سے بہت جلد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ گھر کے اندر سکون قائم رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بچوں کے لئے کل چیزیں ایک ہی طرح کی دو د خریدی جائیں۔ مکی جبلت میں بعد میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق مجھے کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بہر شخص جانتا ہے کہ جو چیز ہم کو بھلی معلوم ہو اس کی خواہش نہ کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے۔ اور ایک شے کی خوبی و خوشنمائی کس طرح سے ہم کو اس وقت تک ناگوار معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ دوسرے کی ہوتی ہے۔ جب اس کا دوسرا مالک ہوتا ہے تو اس شے کے مالک بننے کی تسویق اکثر اس کے مالک کو نقصان پہنچانے کی تسویق کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کو رشک و حسد کہتے ہیں۔ متمدن زندگی میں مالک ہونے کی تسویق کو متعدد لہجوں و طوابع کے رکھتے ہیں اور یہ صرف ان حالات میں عمل کی صورت اختیار کرتے ہیں، جب عادت اور عام رائے اس کو جائز کہہ دیتے ہیں اور یہ اس امر کی مزید مثال ہے کہ کس طرح ایک جبلی رجحان کو دیگر رجحانات دبا سکتے ہیں۔ تعلیمی جبلت کی ایک قسم ایک ہی طرح کی اشیاء کا مجموعہ بنانے کی تسویق ہوتی ہے۔ مختلف افراد میں اس میں بحد فرق ہوتا ہے اور اس سے نہایت ہی نمایاں طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادت اور جبلت کا کیونکر تقابل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص قسم کی شے (مثلاً ڈاک کے ٹکٹ) کو جمع کرنا..... شروع ہی کرے مگر اغلب یہ ہے کہ اگر کوئی جمع کرنے والی جبلت کا شخص اس کو شروع کر دے تو پھر اس کا یہ عمل جاری رہے گا۔ جمع کرنے والے کو اپنی دلچسپی اس سے ہوتی ہے کہ یہ مجموعہ ہرے اور یہ میرا ہے۔

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) ہو کر اپنی سیٹی بجائی۔ میرا پڑا کلس کہاں ہے؟ میرا پڑا کلس کہاں ہے؟ میں پڑا کلس چاہتا ہوں اور کھیل ختم ہو گیا۔ پڑا کلس کس قسم کی چیز ہوتی ہے۔ اس کا اس کو کوئی تصور نہ تھا۔ یہ کافی تھا کہ اس کے بھائی کے پاس ایک تھا اور اس کو بھی طلب کرنے کا حق ہو گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ رقابت اس تسوینی کو بڑھا دیتی ہے۔ کیونکہ اس سے ہر قسم کا جوش و ولولہ بڑھ جاتا ہے۔ بائیں ہمہ جس شخص کو جمع کرنے کا جذبہ ہوتا ہے۔ اس کے اغراض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ایسے ہی ہوں جیسے کہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ لڑکے جس چیز کو اور لڑکوں کو جمع کرتے دیکھتے ہیں اس کو خود بھی جمع کرنے لگتے ہیں اور چاک کے ٹکڑوں سے یہ بات عکسی تصویروں اور کتابوں تک میں پائی جاتی ہے۔ میں نے تقریباً سو ملابعلموں سے سوال کیا ان میں سے صرف چار یا پانچ نے بھی کوئی چیز جمع نہ کی تھی۔

استکافی نفسیات کو اس امر سے انکار ہے کہ قبضہ میں لینے اور مالک بننے کی کوئی کورانہ و تہذیب جہلت ہے اور وہ ہر قسم کے ذوقی تلبیک کا دل تو حصول لذات کی خواہش سے منسوب کرتے ہیں جو قبضہ میں آئی ہوئی چیزوں سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ اور دوسرے شے کی مالک ہونے کے ساتھ خوش گوارمی کے تصور کے استلاف یا جانے کی وجہ سے اگرچہ جولذت اس سے ابتداء حاصل ہوئی ہو وہ صرف اس کے صرف یا ضائع کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔ چنانچہ بخیل کی تمثالیں کی جاتی ہے کہ سونا جس سے کہ وہ اس دنیا کی چیزیں اور منافع خرید کر سکتا تھا وہ ایسے ان تمام جذبات کو جو خود ان چیزوں اور منافع سے حاصل ہوتے تھے اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بعد میں جو سونے کو خود اس کی خاطر دوست رکھتا ہے اور ذرائع لذت کو خود لذت پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ اگر وسعت نظر سے کام لیا جاتا تو اس بخیل کے ایک بہت بڑے حصے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بخیل ایک انتزاع ہے۔ ہر قسم کے بخیل ہوتے ہیں۔ معمولی قسم کا بخیل جو ضرورت سے زیادہ بخوس ہوتا ہے اس سے صرف اس نفسیاتی قانون کا اظہار ہوتا ہے کہ بالقوہ کا ہمارے ذہن پر بالفعل کی نسبت بہت زیادہ اثر ہوتا ہے

لے۔ ستمبر ۱۹۱۷ء کے دہائی میں پریڈنٹ جی۔ ایس ال نے بوشن کے اسکول کے لڑکوں کے متعلق کچھ اعداد و شمار بیان کئے ہیں جن میں اس والے نے جمع کیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دو سو انیس لڑکوں میں سے صرف انیس لڑکوں نے کچھ جمع نہ کیا تھا۔

ایک شخص اس وقت شادی نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے شریک زندگی کے انتخاب کے غیر محدود امکانات کا اختتام ہو جاتا ہے۔ وہ آخر الذکر صورت کو ترجیح دیتا ہے۔ وہ مکمل انگیٹھی اور عجزہ پوشاک استعمال نہیں کرتا کیونکہ ایسا وقت آسکتا ہے جب اسے انگیٹھی کے استعمال کی ضرورت ہو اور سیلے کپڑے بننے پڑیں تو اس وقت اس کی کیا حیثیت رہ جائیگی۔ اس کے نزدیک اصل خرابی کی نسبت اس کا اندیشہ ہی بہتر ہے۔ اور یہی حشر عام قسم کے بخیلوں کا ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ غربی کے ساتھ بسر کرنا اور دو لقمندوں کی طرح زندگی بسر کر سکنے کی قوت رکھنا اس سے بہتر ہے کہ اب عیش کی ساتھ گذاری جائے اور اس قوت کو خطرے میں ڈالا جائے۔ یہ لوگ اپنے مال کو اس کی خاطر دوست نہیں رکھتے بلکہ اس کی قوتوں کی خاطر دوست رکھتے ہیں۔ اگر اس قوت کو روپیہ سے علیحدہ کر لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ پھر اس کی طرف سے بہت جلد بے پروا ہو جاتے ہیں۔ ان کے متعلق ایٹلافیہ کا نظریہ سراسر غلط ہے۔ وہ بجائے خود سونے کی کوئی قدر نہیں کرتے۔

دوسری قسم کے بخیلوں کا حال یہ ہے کہ فعل پر اس کی قوت کے ترجیح دینے کے ساتھ اس سے بہت زیادہ جلی عنصر یعنی محض جمع کرنے کا رجحان شریک ہو جاتا ہے۔ ہر شخص روپیہ جمع کرتا ہے اور جب ادنیٰ درجے کے آدمی کو اس شے کے جمع کرنے کا ضبط ہو جاتا ہے تو وہ لازمی طور پر بخیل بن جاتا ہے یہاں بھی اتلافی نفسیات سراسر برسر خطا ہے۔ جمع کرنے کی جبلت انسانوں اور حیوانوں دونوں میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ پروفیسر سلی مین نے کیلی فورینا کے جنگلی چوہوں کے ایک مجمع کو وہ ذخیرہ کا حال بیان کیا ہے جو انھوں نے ایک خالی مکان کے چوہے میں کیا تھا۔

اس طرح میں نے دیکھا کہ باہر سے یہ شخص کیلوں پر مشتمل ہے جو باقاعدگی کے ساتھ گاڑی لگتی ہیں کہ ان کے تیز سرے اوپر کی طرف ہیں۔ اس کے وسط میں گھونسلا ہے جو سن کے ریشوں کا بنا ہے۔ کیلوں کے ساتھ گندھی ہوئی حسب ذیل چیزیں ہیں۔ تقریباً دو ورجن چاقو کانٹے اور چمچے

تین قصابوں کی چھریاں۔ ایک بڑا دستہ خوان کا چاقو ایک کانٹا اور لوہا۔ چند تبا کو کی بڑی ڈائیں..... ایک پرانی پھلی جس میں کچھ چاندی کے سکے دیسلانیاں اور تبا کو تھا۔ تقریباً ہر قسم کے چھوٹے اوزار تھے مع چند بڑے برموں کے اور یہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بہت دور سے لائے گئے تھے کیونکہ ابتداءً یہ گھر کے مختلف حصوں میں جمع تھے۔..... ایک چاندی کی گھڑی کائیس ایک ذخیرے کے ایک حصہ میں تھا اسی گھڑی کا شیشہ دوسرے حصہ میں تھا۔ اور اس کے اور پرزے اور حصے میں تھے۔

دارالجمہان میں ہم دیکھے ہیں کہ جمع کرنے کی جبلت خود کو اسی طرح سے مہل صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ بعض مریض اپنا کل وقت اس میں صرف کرتے ہیں کہ فرش پر سے پن جن کر جمع کرتے ہیں، بعض تانگے مٹن اور دھجیاں جمع کر لیتے ہیں اور ان کو بہت عزیز رکھتے ہیں۔ اب عام طور پر جس شخص کو بخیل سمجھا جاتا ہے، اور جس قسم کے بخیلوں کے قصے کہانیاں مشہور ہیں وہ محض اسی قسم کے متخلل الاداغ لوگ ہوتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی متخلل بہت سے امور میں ابھی ہو مگر اس کی جبلتیں خصوصاً ملکیت کے متعلق مجنونانہ ہوتی ہیں اور ان کے جنون کو اہتلاف تصورات کا اسی طرح سے تعلق نہیں ہے جس طرح سے کہ نقطہ اعتدال لیل و نہار کی تعظیم سے نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ عموماً اس کا جمع کرنا روپیہ سے متعلق ہوتا ہے، مگر اس میں اس کے علاوہ اور کبھی بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔ حال ہی میں میسا میوسٹ میں ایک بخیل مرا ہے، جو زیادہ تر اخبار جمع کیا کرتا تھا۔ انجام یہ ہوا کہ اس کے گھر کے تمام کمرے جو کافی وسیع تھے، فرش سے چھت تک اخباروں سے پر ہو گئے اور اس کے لئے صرف چند تنگ گلیاں باقی رہ گئی تھیں۔ اسی وقت صبح کے اخبار میں خبر تھی کہ شہر بوسٹن کی مجلس حفاظان صحت نے ایک بخیل کے مسکن کو صاف کیا ہے۔ اس کے مالک نے اس میں جو کچھ جمع کیا تھا اس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

”اس میں اس نے پرائے اخبار کاغذ ٹوٹی پھوٹی چھتریاں خالی پیسے لوہے کے ٹکڑے ہڈیاں مین کے ٹکڑے ٹکڑے ٹوٹے برتن اور منوں اس قسم کی

خزانات جمع کر رکھی تھیں جو صرف شہر کی کوڑی پرل سکتی ہے۔ کمرے میں جگہ کرنے کے لئے خالی پیسے بھردئے گئے تھے الماریاں پر گردی گئی تھیں ہر سوراخ اور کونا بھردیا گیا تھا۔ اور کمرے میں مزید گنجائش پیدا کرنے کے لئے اس مجاہد نے اپنے ذخیرہ کے کمرے کو الگنیوں کے ایک جال سے بکر رکھا تھا۔ اور رسوں پر ان نوادر میں سے جتنے آسکتے تھے ان کو ٹانگ رکھا تھا۔ کمرے میں کوئی ایسی چیز نہ تھی جو خیال میں آسکتی ہو۔ آ رہ کش ہونے کی وجہ سے اس شخص نے کسی آ رہ کے پھل یا کوڑی کے دستہ کو نہ پھینکا تھا۔ دستے ایسے تھے وہ اپنی جگہ ٹھہر بھی نہ سکتے تھے اور آ رہوں کے پھل اس درجہ گھس چکے تھے کہ درمیان میں سے کچھ بھی باقی نہ تھا۔ بعض تو گھس کر دو ٹکڑے ہو چکی تھیں۔ کوئلے کے حامل ہونے کی حیثیت سے اس بوڑھے نے کبھی رائے اور شکستہ ٹوکروں کو پھینکا نہ تھا۔ اور درجنوں پرانی چیزوں کی یادگاریں شخص جو گودام کی الگنیوں یا زمین پر پڑی تھیں۔ کم از کم دو درجن تو پرانی ٹوپیاں تھیں جو کھال کیلے رشیم اور تنگوں وغیرہ کی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ خلیل کے ذہن میں ان اشیاء کے متعلق جن کو وہ جمع کرتا ہے بہت سے تصورات کے استلافات ہو سکتے ہیں۔ آخر وہ ایک ذمی فکر ہستی ہوتا ہے۔ اس کا اشیاء کے متعلق استلافات رکھنا ضروری ہے۔ مگر اس جہت میں کسی ایسی قطعاً گوراء نہ تسویق کے بغیر جو ہر قسم کے تصورات کی تہہ میں ہو ایسے عملی نتائج کبھی پیدا نہیں ہو سکتے۔

لینے اور قبضہ کرنے کا ضبط۔ لینے اور قبضہ کرنے کی یہ ایسی تسویق ہوتی ہے جس کو انسان تابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اور یہ ایسے اشخاص میں ہوتی ہے جن کے تصورات کے استلافات فطرۃً ایک دوسرے کے مخالف قسم کے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خطبی اکثر اوقات ان چیزوں کو جنہیں وہ لے لیتے ہیں بہت جلد واپس کر دیتے ہیں یا واپسی میں کچھ بہت زیادہ پس و پیش نہیں کرتے۔ اس لئے یہ تسویق جمع کرنے کی نہیں بلکہ لینے کی ہوتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ اور صورتوں میں ذخیرہ کرنے کا واقعہ نتیجہ کو پیچیدہ کر دیتا ہے۔ ایک صاحب جن کے واقعہ سے میں واقف ہوں ان کے مرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ ان کے غلہ کے

گو دام میں ہر قسم کی چیزیں جمع ہیں۔ یہ زیادہ تر تو باجہ سے متعلق تھیں گراں میں چاندی کی چیزیں بھی تھیں جن کو انھوں نے خود اپنے کھانے کے کمرے سے لاکر رکھا تھا اور برتن بھی تھے جن کو انھوں نے خود اپنے باورچی خانہ سے لاکر ذخیرہ کیا تھا اور جن کے عوض خود اپنے صرف سے وہ بازار سے اور برتن خرید لائے تھے۔

تعمیر۔ انسان میں تعمیر کی ایسی ہی حقیقی اور لازمی جبلت ہے جیسی کہ شہد کی مکھی یا بیسے میں ہوتی ہے۔ جن چیزوں کو وہ ٹھال سکتا ہے ان کی وہ اپنی منشا کے مطابق ضرور شکل بدلتا ہے۔ اور یہ تبدیلی اگرچہ بالکل بیسود ہو، گراں سے اس کو اہل شے کی نسبت زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ جھوٹے بیجوں کو جو یہ خط ہوتا ہے کہ جو چیز ان کو دی جاتی ہے اس کو توڑ دیتے ہیں، وہ اکثر و بیشتر ابتدائی قسم کی تعمیری تسویتی کا مظہر ہوتا ہے نہ کہ تخریبی۔ ان کے لئے بڑا کس ایسے کہلونے ہوتے ہیں جن سے وہ سب سے کم شکستے ہیں۔ کپڑے ہتیار اور ازار مکانات اور دیگر صنعتی چیزیں ایسے انکشافات کے نتائج ہیں جن کی محرک تشکیلی جبلت ہوتی ہے۔ ہر فرد وہاں سے آغاز کرتا ہے جہاں اس کے متقدم نے اپنا کام چھوڑا تھا، اور روایت کے ذریعہ سے جو کچھ ایک بار حاصل ہو جاتا ہے وہ سب کا سب باقی رہتا ہے۔ جہاں کپڑے کی سردی کی وجہ سے ضرورت نہیں ہوتی، وہاں اس کا استعمال صرف اس کو شش کا اظہار ہوتا ہے کہ خود انسان کے جسم کو دوسری شکل میں ڈھال دیا جائے۔ وحشی قبائل میں جو گوونے اور مختلف جسمانی تغیرات پیدا کرنے کا رواج ہوتا ہے وہ ایسی کو شش کا اور بہتر طور پر اظہار ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق تو یہ ہے کہ اس میں شہرہ نہیں کہ ایک محفوظ گوشہ کے تلاش کرنے کی جبلت جو صرف ایک طرف سے کھلا ہوا جو جس میں انسان الطینان کے ساتھ رہ سکے انسان کے اندر یہ ایسی مخصوص جبلت ہے جیسی کہ پرندوں میں گھونسلہ بنانے کی جبلت۔ اس کی محض نئی اور سردی سے بچنے ہی کے لئے انسان کو ضرورت محسوس نہیں ہوتی بلکہ وہ جب وہ کسی احاطہ کے اندر ہوتا ہے، اس وقت محض پوٹھیں پڑے رہنے کی نسبت اپنے آپ

کم کھسلا ہوا اور زیادہ ممکن محسوس کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جبلت کی افادہ دہی اصل بالکل ظاہر ہے۔ مگر فی الحال ہم محض واقعات ہی کی طرف اپنی توجہ کو مبذول رکھتے ہیں اور اصل کے متعلق کوئی تحقیق و تدقیق نہیں کرتے ہم کو بس یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ اب یہ جبلت موجود ہے اور غالباً جب سے انسان انسان بنا ہے اس وقت سے ہمیشہ رہی ہے۔ نہایت ہی عجیبہ عادات اس پر قائم ہوتی ہیں۔ مگر ان عادات کے مابین بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کورانہ جبلت ابھرتی ہے۔ مثلاً ہم کمروں کی حفاظت کے اندر بھی حفاظت کی ایک اور صورت نکالتے ہیں اپنے پلنگ کے سر ہانے ہمیشہ دیوار کے قریب رکھتے ہیں۔ اور کسی دوسرے رخ نہیں پلٹتے (بالکل اسی طرح سے جس طرح سے کہ کتے کسی شے کے پیچھے یا اوپر سونے کو ترجیح دیتے ہیں اور کمرے کے وسط میں کبھی نہیں پڑتے۔ ابتداً انسان غاروں اور پتوں کے جھوٹروں میں رہتا تھا جن کو اپنے ہاتھوں سے ذرا درست کر لیتا تھا۔ آج بھی ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ جب وہ ویران جگہوں میں کھیلنے میں تو اسی قسم کے گوشوں میں اپنے کھیل کے گھر بنا کر بہت خوش ہوتے ہیں۔

کھیل۔ خاص طور پر کھیلنے کی تسویق یقیناً جلی ہے۔ ایک لڑکے کے برابر دوسرا لڑکا دوڑتا ہوا گزر جائے تو وہ اس کے پیچھے دوڑنے سے اسی طرح اسے باز نہیں رکھ سکتا جس طرح سے ایک بلی کا بچہ اپنے آپ کو گیند کے پیچھے دوڑنے سے باز نہیں رکھ سکتا۔ ایک بچہ جو دوسرے بچے کو کسی شے کو اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس سے اس کے لینے کی کوشش کرتا ہے، اور پہلا اس کو لے کر بھاگ جانے کی کوشش کرتا ہے تو یہ دونوں اسی طرح سے خود کاری تحریک کے غلام ہوتے ہیں جس طرح سے وہ دوسری کے پیچھے یا چھلیاں ہوتی ہیں جن میں سے ایک بڑا سافالہ لے کر بھاگتی ہے اور دوسری اس کے تعاقب میں دوڑتی ہے۔ کل سادہ دوڑ و دوپ کے کھیل اس ہیچان کے حامل کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں جو چند ابتدائی جبلتوں سے حاصل ہو سکتا ہے اور ان میں جھوٹ موٹ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ ان کے عمل کا

اصل موجود ہے۔ ان میں نقل و شکار لڑائی رقابت اکتساب اور تعمیر کی جبلتوں کو دخل ہوتا ہے جو مختلف طور پر ترکیب پاتی ہیں۔ ان کے خاص اصول اور عام اصول ہوتے ہیں جو اتفاقاً ظاہر ہو جاتی ہیں جن کو نقل و انتخاب اور روایت شائع کرتی ہے۔ لیکن اگر ان کی بنیاد خودکاری تسویقات پر نہ ہو تو کمیلیوں کا بہت کچھ پوش و خروش مناسبت ہو جائے مردوں اور عورتوں کی لہوی تسویقات میں کچھ فرق ہوتا ہے۔

چھوٹا لڑکا سیاہی بنتا ہے مٹی کا چولہا بناتا ہے مٹی کے مکانات بناتا ہے کرسیوں کی گاڑنی بناتا ہے لکڑی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے پتھری سے کمیلین ٹھوکتا ہے اپنے بھائیوں اور ساتھیوں کو جوڑ کر گھوڑا گاڑی کی نقل کرتا ہے یا خود کو جنگلی گھوڑے کی حیثیت سے اپنے رفیقوں کے ہاتھ میں گرفتار کر دیتا ہے۔ برخلاف اس کے لڑکی اپنی گڑیا کے ساتھ کمیلیتی ہے اس کو ہلاتی ہے اس کا منہ دہلاتی ہے اس کو تھپکتی ہے گود میں لیتی ہے اور پیار کرتی ہے۔ اس کو بچھونے پر لٹا کر سلاتی ہے لوریاں گاتی ہے یا اس کے ساتھ اس طرح سے باتیں کرتی ہے کہ جیسے یہ زندہ شے ہو..... یہ واقعہ کہ لہوی تسویقی میں جنسی فرق موجود ہے یعنی ایک لڑکا گھوڑے سوار اور سیاہی سے گڑیا کی نسبت زیادہ خوش ہوتا ہے اور لڑکی کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے اس امر کا ثبوت ہے کہ بعض چیزوں کے ادراک (گھوڑا گڑیا وغیرہ) اور احساس لذت کے مابین موروثی تعلقی ہوتا ہے اور نیز احساس لذت اور میل کی تسویقی کے مابین بھی۔

انسانی کمیل کی ایک اور قسم ہے جس کے اندر بلند قسم کے جمالیاتی احساسات کو دخل ہوتا ہے۔ میرا نشاد عورتوں رسموں امتحانوں وغیرہ کے شعوق سے ہے جو ہماری نوع کے اندر عام ہے۔ ادنیٰ درجہ کے وحشی بھی اپنے تھیں کی صفیں باضابطہ منعقد کرتے ہیں۔ مختلف مذاہب کی مختلف عبادات و رسوم اور شہری اور فوجی قوت اپنی شان و شوکت کو مختلف جلوسوں کے ذریعہ سے ظاہر کرتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی بہروپ اور تماشوں کے جلسے ہوتے ہیں۔ ان تمام رسمی کمیلیوں کے اندر ایک بات عام طور پر پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ایک باقاعدہ مجمع کا متحدہ ہیجان ہوتا ہے۔ وہی افعال جو تنہا بالکل معمولی معلوم

ہوتے ہیں، مجمع میں کئے جائیں تو بہت ہی بڑے معلوم ہونے لگتے ہیں چھٹی کے دن لوگوں کے ساتھ سیر کو نکلنے یا شراب یا کافی کی محفل برپا کرنے کے لئے باہر نکلنے یا معمولی رقص کے مجمع میں اس کی مثالیں ملیں گی۔ یہی نہیں کہ ہم اتنے بہت سے اجنبیوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں بلکہ ان کی مجموعی زندگی کے اندر ایسے حصے کے محسوس کرنے سے ایک خاص قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ان کا ادراک ہیج ہوتا ہے اور ہمارا ان کے ساتھ شریک ہونے اور جو کچھ وہ کر رہے ہیں، وہ کرنے کا رجحان اور ہمارا خود پہلے اٹھ کر گھر جانے سے گریز اس پر ہمارا رد عمل ہے۔ ہماری فطرت کے اندر یہ قدیم عنصر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ تصورات کے کسی ایسے اختلاف کا پتہ لگانا مشکل معلوم ہوتا ہے جو کہ اس کا باعث ہوا ہو۔ گو اگر پہلے اس کو موجود مان لیا جائے، تو یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہے کہ قبیلے کو اس سے کیا فوائد ہوتے ہوں گے کیونکہ اس سے فوری اور زبردست اجتماعی کارروائی ہونے میں سہولت ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات میں سے لشکر بننا اور فوجی مہمات کا عمل میں آنا بھی ایک ثمرہ ہے۔ رسمی کھیلوں میں محض تسویفی نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ پس اس امر کا ملاحظہ کیا کرے گا، زیادہ تر افراد کے آغاز کر دیے پر ہے، جس کا تعین نقل و عادت سے ہوتا ہے اور جس کی تقار وایت سے ہوتی ہے۔ دیگر جمالیاتی لذات کی رسمی اور دوسرے قسم کے کھیلوں میں شرکت کو اس انتخاب میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سے عادی بن جائیں گے۔ اس خاص قسم کے ہیجان کو جسے پروفیسرین جذبہ شغولی یا لذت انہماک کہتے ہیں وہ اکثر عام کھیلوں کی روح روان ہوتی ہے انسانی زندگی میں کھیل کی فعلیتوں کو جس کثرت سے دخل ہے، وہ اس قدر واضح و ظاہر ہے کہ اس کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

استعجاب۔ ادنیٰ درجے کے مہرہ پشت جانوروں میں بھی یہ بات دیکھی جاتی ہے، کہ ہرنی شے توجہ کے ہیجان کا باعث ہو سکتی ہے، اور توجہ کے بعد ممکن ہے کہ وہ اس کے قریب آئیں اور اپنے منتہنوں ہونٹوں اور مس کے ذریعہ سے معلوم کریں کہ یہ کیا ہے۔ استعجاب و خوف دو مخالف جذبے ہیں جو ممکن ہے کہ

ایک ہی خارجی شے سے تہج ہو جائیں اور دونوں اپنے حال کے لئے مفید ہیں۔ ان کے تغیر کا منظر ہی اکثر اوقات دلچسپ ہوتا ہے مثلاً بھٹیا کوئی اور جانور کسی نئی چیز کو دیکھتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اس کے قریب آتا اور اس کے خوف استعجاب کی نظروں سے چکر لگاتا ہے۔ میں نے گھڑیا لوں اور گرگمچوں کو یانی میں بالکل یہی عمل کرتے ہوئے اس انسان کے متعلق دیکھا ہے جو ان کے سامنے کھڑے پڑ بیٹھا ہوتا ہے۔ جب تک وہ خاموش رہتا ہے تو وہ رفتہ رفتہ قریب آتے ہیں۔ اور جب وہ حرکت کرتا ہے تو دیوانہ وار بھاگتے ہیں۔ جس حد تک نئی چیزیں ہمیشہ مفید ہوتی ہیں اس حد تک یہ بہتر ہوتا ہے کہ جانور ان سے بالکل ڈرے بھی نہیں۔ مگر جس حد تک ان کے ضرر رساں ہونے کا بھی امکان ہوتا ہے اس حد تک یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان سے بالکل بے پروا بھی نہ ہو جائے۔ بلکہ بحیثیت مجموعی ہوشیار رہے اور تا بہ امکان ان کے متعلق پتہ چلا لے کہ ان کے پاس جانے کا کوئی خطرناک نتیجہ تو نہیں ہے پھر ان کے پاس جائے۔ یہی حکم کا کوئی دھماں نئی چیز سے تہج ہو جائے اور خصوصاً ماحول کی متحرک شے سے تہج ہو جانے کے کل انسانی استعجاب کی یہی جلی بنیاد ہونا چاہئے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس عمارت کی تعمیر میں جذبی زندگی کے دیگر عوامل اس قدر غمریک ہوتے ہیں کہ ممکن ہے اہل باعث کا پتہ لگنا دشوار ہو۔ حکمی استعجاب اور مابعد الطبیعیاتی حیرت کے ساتھ غالباً عملی جلی بنیاد کو کوئی تعلق نہیں۔ یہاں پہچ معروضات نہیں ہوتے بلکہ ان کے نقل کے طریقے ہوتے ہیں۔ اور جن جذبات اور افعال کا یہ باعث ہوتے ہیں ان کو اور بہت سے حسی اور جذبی جالیساتی مظاہر کے ساتھ شمار کرنا چاہیے جو ہماری ذہنی زندگی کی عارضی خصوصیات میں سے ہیں۔ فلسفیانہ دماغ کسی تناقض یا علمی پر خنے کو اسی طرح سے محسوس کرتا ہے جس طرح سے موسیقی داں دماغ بے آہنگی اور بے سرے پن کو محسوس کرتا ہے۔ بعض عمریں ایسی ہوتی ہیں جن میں خاص خاص رنخوں کی ڈکاوٹ بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور بعض اقسام کے معمول کے مل کرنے میں انتہا درجہ کی لذت محسوس ہوتی ہے۔ اسی وقت حکمی علم کے ذخیرے نہایت آسانی سے بالکل فطری طور پر

جمع ہو سکتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ ان نتائج کو ان اغراض کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، جن کے لئے دماغ و راصل انسان کو دیا گیا تھا۔ اور غالباً چند صدیوں سے جب سے کہ مذہبی اعتقادات اور حکمت کے معاشیاتی الملاقات نے ایک نسل کے دوسری نسل کے ساتھ تصادم میں زیادہ تر حصہ لیا ہے، کہ انھوں نے باقی رہنے کے لئے کسی خاص قسم کے دماغ کے انتخاب میں حصہ لیا ہو۔ مجھے عارضی اور زائد استعدادات کے اس معاملے پر باب ۲۸ میں دوبارہ بحث کرنی ہوگی۔

لمنارمی اور شرمیلہ اپن۔ اجتماع پسند حیوان ہونے کی وجہ سے انسان اپنے ہمجنسوں کے ہونے اور نہ ہونے دونوں سے متاثر ہوتا ہے۔ تنہائی اس کے لئے سب سے بڑی مصیبت ہے، قید تنہائی کو اکثر لوگ گہنایت ہی ظالماتہ اور غیر فطری سزا خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس قسم کی سزائوں کا تمدن ممالک میں رواج نہیں ہونا چاہیے۔ ایسے شخص کے لئے جو ایک عرصہ سے کسی ویران جزیرے میں مقید ہو، انسانی پاؤں کے نقش یاد ور سے انسانی صورت کا منظر انتہا درجہ کے ہیجان خیز تجربات میں سے ہوگا۔ بعض ذہنی امراض کی معمولی سی علامت یہ ہوتی ہے کہ انسان تنہائی سے ڈرتا ہے۔ یہ خوف ایک چھوٹے سے بچے یا لھلھل شیرخوار کی موجودگی سے بھی زائل ہو سکتا ہے۔ اسی قسم کے ایک مریض کا حال مجھے معلوم ہے کہ اس کا اصرار تھا کہ کل ہمسائے اس کے کمرے میں ہر وقت جمع رہیں۔ اور تنہائی سے وہ بچد ڈرتا تھا۔ اجتماع پسند حیوان میں تنہائی کا ادراک شدید قسم کی ہیجانی فعلیت پیدا کرتا ہے۔ سٹرکلیٹن جنوبی افریقہ کے چوہاؤں کے طراز عمل جن کے مشاہدے کا ان کو بہت اچھا موقع ملا تھا اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

”اگرچہ بیل اپنے ہمجنسوں سے کوئی خاص محبت یا ان کے ساتھ کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتا، مگر وہ ایک لہو کے لئے بھی گلے سے جدائی گوارا نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو کسی تدبیر سے یا جبراً گلے سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے، تو اس سے ذہنی تکلیف کی تمام علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ گلے میں واپس جانے کے لئے اپنی تمام تر طاقت صرف کر دیتا ہے اور جب وہ اس میں کامیاب ہو جاتا ہے

تو وہ اس کے وسط میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اپنے ساتھیوں کی محبت کا پورا لطف اٹھائے۔

انسان بھی اپنے بھجنوں کی موجودگی سے متاثر ہوتا ہے۔ بازاروں میں کتوں سے اجنبی کتوں کے ملنے پر جو حرکتیں ظہور میں آتی ہیں ان کی نظیر خود ہمارے جسم کے اندر بالکل مفقود نہیں ہے۔ ہم اجنبیوں سے ایک خاص قسم کے تکلف کے بغیر نہیں مل سکتے اور نہ ہم ان سے اس طرح سے بات چیت کر سکتے ہیں جس طرح سے اپنے جانے پہچانے لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں خصوصاً یہ حالت اس وقت ہوتی ہے جب اجنبی کوئی اہم شخصیت کا آدمی ہوتا ہے۔ اس وقت ہی نہیں ہوتا کہ ہم اس سے اٹکھٹاتے ہوئے بھکتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے حواس بجا نہیں رہتے اور اس کی موجودگی میں اپنے وجود کا کوئی حق ادانیس کر سکتے۔

ڈارون کھتا ہے کہ ذہن کی یہ عجیب و غریب حالت زیادہ تر چہرے کی سرخی آنکھوں کی پریشانی یا ان کے بھٹکنے اور جسم کی بے قاعدہ گھبرائی ہوئی حرکات سے پرہیزی جاتی ہے..... شرمیلہ پن ایسا معلوم ہوتا ہے دوسروں کی رائے کی ذکاوت پس رکھنے پر مبنی ہوتا ہے۔ خواہ وہ اچھی ہو یا بری خصوصاً خارجی شکل کے متعلق..... لباس میں کسی خاص یا نئی شے یا جسم خصوصاً چہرے پر خفیف قسم کے داغ دہے جو ایسے مقامات میں جن کی طرف اجنبیوں کی توجہ خاص طور پر منعطف ہوتی ہے شرمیلے اور جھیمپو انسان کو بھی زیادہ شرمیلہ بنا دیتے ہیں۔ دوسری طرف جن صورتوں میں ظاہر لباس و وضع قطع کا نہیں بلکہ کردار کا تعلق ہوتا ہے تو ہم اجنبیوں کے موجود ہونے سے نہیں بلکہ اپنے اُن ملنے والوں کی موجودگی سے شرماتے ہیں جن کی رائے کی ہم کسی نہ کسی حد تک وقعت کرتے ہیں..... بعض اشخاص اس قدر ذکی الحس ہوتے ہیں کہ کسی شخص کے ہاتھ محض بولنے کے فعل سے ان کا شعور ذات متاثر ہو جاتا ہے اور ان کے چہرے پر خفیف سی سرخی دوڑ جاتی ہے۔ اظہارِ ناپسندیدگی سے بہ نسبت اظہارِ پسندیدگی کے ہم بہت زیادہ شرمندہ ہوتے ہیں..... جو اشخاص بہت ہی شرمیلے ہوتے ہیں وہ ان اشخاص کی موجودگی میں بہت کم شرماتے ہیں جن سے وہ بالکل بے تکلف ہوتے ہیں اور جن کی رائے

اور ہمدردی کا ان کو قلعاً یقین ہوتا ہے۔ مثلاً لڑکی اپنی ماں کے سامنے
شر میلے پن کا خوف سے بہت ہی قریبی تعلق ہے مگر معمولی معنی میں یہ خوف
سے بالکل جدا گانہ شے ہے۔ شرمیلا آدمی اجنبیوں کی نظر سے گھبراتا ہے مگر
اس کے متعلق یہ مشکل ہے کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان سے ڈرتا ہے۔ لڑائی میں ممکن
ہے کہ وہ کسی ٹپل کی طرح سے بہادر و جری ہو، مگر اس کے باوجود اجنبیوں کی موجودگی
میں اسے معمولی معمولی باتوں کے متعلق اعتماد نفس حاصل نہ ہو۔ پہلے پہل عام جلسہ
کو مچا طلب کرتے وقت تقریباً ہر شخص گھبراتا ہے اور اکثر اشخاص کی عمر بھر ہی
حالت رہتی ہے۔“

چنانچہ مسٹر ڈارون کہتے ہیں کہ متبیین قسم کے نتائج کا حقیقی خوف ممکن
ہے اس خوف میں ممبر کے اندر داخل ہو کر شرمیلے پن کو چھپیدہ بنا دے۔ اسی
طرح سے بڑے آدمی کے سامنے جس قسم کا شرمیلا پن ہم نے ظہور میں آتا ہے
اس کو بقول بن غلامانہ خوف چھپیدہ بنا سکتا ہے جو ممکن ہے متبیین خطرات
کے احتضارات پر مبنی جو جن سے ناکامی کی صورت میں ہمیں سابقہ پڑنے کا اندیشہ
ہو۔ لیکن ممبری خوف اور غلامانہ خوف دونوں خطرے بہت ہی مبہم احساسات
کے ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو خالص جبلتی احتلال اور دباؤ کی ایسی مقدار
کو تسلیم کرنا چاہئے جو اس بنا پر ہوتا ہے کہ ہم لوگوں کے سامنے ان کے دیکھنے
کے لئے ایک چیز بن گئے ہیں۔ مسٹر ڈارون اس کے بعد کہتے ہیں: شرمیلا پن
بہت ہی کم سنی میں پیدا ہوتا ہے۔ میں نے خود اپنے ایک بچہ میں اس کے آثار
دو سال تین ماہ کی عمر میں محسوس کئے کہ وہ گھر سے صرف ایک ہفتہ دور رہنے
کے بعد مجھ سے شرم آنے لگا تھا۔ کل والدین نے اسی قسم کی چیزوں کا مشاہدہ کیا ہوگا
وحشی قبائل میں حاکموں کو مطلق العنانی اختیارات حاصل ہوتے ہیں ان کا لحاظ
کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض اشخاص کی نسبت تقریباً قرن سے احترام اور خوف کے
جذبات ابھیج ہوتے رہے ہیں اور ممبری خوف غلامانہ خوف اور شرمیلے پن کو
ہمیشہ سے اسی قدر وسیع حلقہ عمل ملتا رہا ہوگا جس قدر کہ آج ہے، گویا یہ سونیات
بھی بھی مفید ہو سکتی ہیں اور ان کا ان کے افادہ کی خاطر انتخاب ہوا ہے یہ

ایسا سوال کہ جس کا جواب بننا نہ ہی میں دیا جاسکتا ہے۔ بننا ہر شخص رکاوٹیں اور مزاحمتیں ہیں جس طرح بہتے خون کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانا یا سمندر کے سفر میں متلی کا ہونا یا بلند مقامات پر سر کا چکرانا اور جمالیاتی مذاق کی بعض نازک فراہمیاں ہیں۔ یہ عارضی جذبات میں جس کے ہونے کے باوجود ہم کام چلاتے ہیں۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اور روحانوں کی پیدائش میں اہم کام انجام دیتے ہیں جن کی جمالی نوعیت کے متعلق بہت کچھ بحث رہی ہے۔ میری مراد صفائی پسندی اور حیا سے ہے جن کا ہم اب ذکر کریں گے۔ اگر اس سے پہلے ہم کو ایک ایسی جبلت کے متعلق کچھ کہنا ہے جس کا شرمیلے پن سے قریبی تعلق ہے۔ میری مراد.....

راز داری سے ہے جو اگرچہ اکثر ہوشمندانہ انداز سے اور اپنے اغراض و مفاد کے افشا ہو جانے کے خوف سے ہوتی ہے مگر اکثر شخص کو رازہ و حمان سے بھی ہوتی ہے جس سے کوئی مفید غایت پوری نہیں ہوتی۔ اور یہ سیرت کا ایسا پامیدار اور ناگزیر جزو ہوتا ہے کہ جملتوں کے ذیل میں پوری طرح ذکر کا مستحق ہے۔ اس کا فطری محرک نا اشناسنا لوگ ہوتے ہیں خصوصاً وہ جن کا ہم اہتمام کرتے ہیں۔ اس کی روایت یہ ہیں کہ جو کچھ کہ ہم کہتے یا کرتے ہوں جس وقت اس قسم کے لوگ قریب آئیں اس کو روک دیں اور اس کے ساتھ یہ تفتیح بھی شریک ہوتا ہے کہ ہم نہ کچھ کہہ رہے تھے اور نہ کر رہے تھے۔ جب ہم سے اپنی حالت بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو اکثر اس کے ساتھ ایک رجحان عاجزی و استغنائت کا شامل ہو جاتا ہے جب دروازہ کی گھنٹی بجتی ہے یا کسی ملاقاتی کے آنے کی اطلاع دی جاتی ہے تو اکثر کی پہلی تسویق یہ ہوتی ہے مگرے سے بھاگ جائیں تاکہ انہیں کوئی پکڑا نہ لے۔ جب کوئی ایسا شخص جس کی طرف ہم دیکھتے تھے ہمارے دیکھنے سے باخبر ہوتا ہے تو ہماری پہلی تسویق یہ ہوتی ہے کہ دوسری طرف دیکھنے لگیں اور ایسی صورت بنائیں کہ ہم گویا اس کی طرف دیکھ نہیں رہے تھے۔ اکثر احباب نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ راہ میں ملاقاتیوں سے ملتے وقت اکثر یہ منظر درپیش ہوتا ہے خصوصاً معمولی صورت شناس لوگوں سے ملتے وقت اس شخص کے دیکھنے کے بعد جو ہم جھکتے ہیں تو یہ پہلی حرکت انماض کی ثانوی اصلاح

ہوتی ہے۔ غالباً اکثر متعلقین اپنے میں کم از کم اس امیدگی کا نفعہ رحمان علی بچاں لیں گے اور اکثر مواقع پر ان سے کسی متعدد طریقوں پر خود کو عمل کرتا پائیں گے۔ امیدگی کو دوسرا خیال باطل کر دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فکر سے زیادہ عمیق حلقہ سے آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص میں معاملات عشق و محبت کے چھپانے کا خلقی رحمان ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص میں مالی معاملات کے چھپانے کی اکتسابی تسویق بھی اسی قدر شدید ہوتی ہے۔ یہ بات غور کرنے کے لائق ہے کہ جہاں کوئی چھپانے کی عادت نکری و عمری ہوتی ہے وہاں بھی اس کا محرک اس قدر دور اندیش نہیں ہوتا جتنا کہ اپنے معاملات کے متعلق دوسروں کو نکتہ چینی کرتے دیکھنے خود دیران کے انگشت نما ہونے کی نفرت محرک ہوتی ہے۔ اس طرح سے بعض اشخاص کسی شے پر کبھی اپنا نام لکھا ہوا اس طرح سے نہیں چھوڑتے کہ دوسرے اس کو اٹھالیں اگرچہ وہ جنگل ہی میں کیوں نہ ہوں۔ ان کی عادت اس بارے میں یہاں تک ہوتی ہے کہ وہ پائے لفافے کو بھی زمین پر نہیں پھینکتے۔ اکثر اشخاص کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جس کتاب کا وہ ایک باب پڑھتے ہوئے اس کے وہ تمام اوراق کاٹ ڈالتے ہیں تاکہ کوئی یہ نہ معلوم کر سکے کہ اس میں سے انھوں نے کس کو انتخاب کیا تھا اور یہ سب کچھ کسی نقصان کے متعین تصور کے بغیر کرتے ہیں۔ چھپانے کی تسویق ہمسروں یا کمشروں سے اتنی پیدا نہیں ہوتی جس قدر کہ برتروں سے پیدا ہوتی ہے۔ بچوں کے جب والدین قریب نہیں ہوتے تو وہ کس قدر مختلف قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ آقا اپنے نوکروں کی سیرت کو اس قدر نہیں دیکھتے جس قدر کہ نوکراؤں کی سیرت کو دیکھتے ہیں۔ جہاں ہم اپنے ہمسروں اور کمشروں سے کوئی بات چھپاتے ہیں تو غالباً اس میں دور اندیشی کا عنصر ضرور شامل ہوتا ہے اجتماعی دازداری اور اخفا کو اکثر کمیلوں کی جذبی لچپی میں بہت دل ہوتا ہے اور کس کو لوگ مختلف قسم کی انجمنوں کا اہم جز و خیال کرتے ہیں جو قطع نظر کسی خاص غرض کے بجائے خود بھی لچسپ ہوتا ہے۔

صفائی۔ یہ دیکھ کر کہ وحشی اور شاذ و نادر بعض متدن لوگ کس قدر گندے ہوتے ہیں فلاسفہ کو اس بارے میں شک ہو گیا ہے کہ آیا انسان میں صفائی کی

کوئی حقیقی جبلت موجود ہے یا نہیں۔ اور جس قدر کبھی اس کا ذوق پایا جاتا ہے آیا اس کے تعلم و عادت ذمہ دار نہیں ہیں؟ اگر یہ جبلت ہوتی تو اس کا نتیجہ میل اور گندگی ہوتے۔ اور اس کی خاص رد عمل اس کے مس اور قربت سے گریز ہونا چاہئے تھا۔ اور مس کے بعد اس کا صاف کر ڈالنا۔ اب اگر بعض حیوان صفائی پسند ہیں تو انسان بھی صفائی پسند ہو سکتا ہے۔ اور ان میں شک نہیں کہ بعض قسم کے مادے انسان کے لئے فطری طور پر نفرت خیز ہیں۔ اور ان کے دیکھنے چھونے سو لگھنے تینوں سے وہ کراہت کرتا ہے۔ فضلات جسمانی سرسری ہوئی چیزیں خون پیپ احتنا کلا سڑا جسم ایسی چیزوں کی مثالیں ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ان چیزوں کے مس سے گریز کرنے کی تسویق کو بہت آسانی کے ساتھ دبایا جاسکتا ہے جیسا کہ کبھی تعلیم سے ہوتا ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ ان کے صاف کرنے کی تسویق کو اس قدر خفیف دشوار می بھی دبائے جاسکتی ہے جیسے دھونے میں پانی کی ٹھنڈک یا اینٹھنے کی زحمت پس یہ بھی سچ ہے کہ صفائی کی تسویق کو اگر عادت دبایا جاتا ہے تو یہ بہت جلد زائل ہو جاتا ہے مگر ان واقعات میں سے ایک سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تسوین کا کبھی وجود ہی نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان سب حالتوں میں بھی موجود ہوتی ہے اور خارجی حالات سے خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ بچہ بعض چیزوں کے چھونے یا لکھانے کے متعلق اپنی ایک خاص فکارت جس رکھتا ہے اور بعد میں یہ فکارت یا تو ان مادیات سے جن کے اکتساب پر وہ مجبور ہوتا ہے اور جن لوگوں میں وہ رہتا ہے ان کی مثال سے زایل ہو جاتی ہے یا بڑھ جاتی ہے۔

مثالیں اس کے اوپر اس طرح سے قبضہ جاتی ہیں کہ ایک خاص قسم کا جلد پورا یا زکامی یا لگندہ رفیق اس کو ایک حد تک برا معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ دوسرے کے اندر اس قدر تسلیم حاصل نہایت برا معلوم ہوتا ہے جو اگر خود اس کی جلد پر ہوتا تو اس کو اس پر کچھ بہت زیادہ تعرض نہ ہوتا۔ بلاشبہ ہماری جالیانی فطرت کا یہ قانون ہے کہ ہم کو دوسروں میں ایسی چیزیں بری معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم خود اپنے اندر گوارا کرتے ہیں۔ مگر جو یہی تقسیم فکر کا قدم آتا ہے، تو دوسروں پر اس طرح حکم لگانے سے اپنے کو ایک بالکل دوسرے نقطہ نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔

ہمیں تہذیب کس نے سکھائی ہے، غیر ہندوؤں نے غالباً یہ ایک چینی مثل ہے۔ میلے آدمی کا قتل جو ہم کرتے ہیں ہمارے لئے ایسا عنوان بن جاتا ہے جس کے تحت ہم خود کھلانے سے گھبراتے ہیں۔ اس لئے ہم خود کو صاف رکھتے ہیں اور جب ہمارا معاشری شعور ذات پہنچ ہوتا ہے تو خود کو اس طرح سے درست کرتے ہیں کہ اس کے منخلقی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے لئے یہ خلقی طور پر بھی کوئی جلی رجمان موجود تھا۔ مگر اس طرح سے صفائی کا جو معیار قائم ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ افراد قبیلہ کے باہمی محل و برداشت سے متجاوز ہو اور اس لئے یہ بہت کچھ واقعی میلے پن کی عادت بھی پیدا کر سکتا ہے۔

شرم و حیا۔ یہ امر کہ جسم کے بعض حصوں اور بعض افعال کے چھپانے کی کوئی جبلی تسوین ہوتی ہے غالباً اس سے بھی زیادہ مشکوک ہے جتنا کہ صفائی کی جبلت کا وجود ہے۔ علمائے انسانیات اس سے انکاری ہیں۔ اور بچپن میں اس قسم کے جذبے قلعاً مفقود ہونے اور بعض وحشی قبائل کے اس سے قطعی طور پر بے نیاز ہونے کو وہ اپنے خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لفظی سے کچھ کبھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور جس حد تک جنسی حیا کا خلقی ہے خود جنسی تسوین بعض اوقات اور بعض اشخاص کی نسبت اس کے خلاف عمل کرتی ہے۔ اور ان لوگوں کی نسبت جو ہمیشہ کی عادت پیدا کر لی جاتی ہے وہ اُمنہ ہمیشہ کے لئے ان کے سامنے باحیار مینے کی تسوین کو دیا سکتی ہے۔ اس کے برعکس اگر حیا کی تسوین کا وجود ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا حلقہ عمل خاص طور پر ناقص حدود رکھتا ہے اور دونوں اعتبار سے ایسا ہے یعنی ان اشخاص کی موجودگی کے اعتبار سے بھی جو اس کا باعث ہوتے ہیں اور ان افعال کے اعتبار سے بھی جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ نسلیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خود اس کے اندر کچھ بہت زیادہ قوت ہیں ہے اور یہ ہم و رواج اور مثال کے رخ پر آسانی کے ساتھ بولتی ہے۔ بااں ہمہ کسی نہ کسی قسم کی عمومیت بھی حیا کے ساتھ مختص کرنا مشکل ہے گو یہ کتنی ہی بگڑی ہوئی ہو مثلاً جہاں عورتوں کی حیا محض چہرے کے ڈھکنے میں نکل سمجھی جاتی ہے،

یا ان کا اجنبیوں کے سامنے فائزہ گلکاری بغیر ان بے حیائی خیال کیا جاتا ہے، اور یہ یقین کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم کی تسویقی بنیاد نہیں رکھتی۔ اب اس کی تسویقی اصل جو بھی ہو، مگر ایک بات کا تو میں قائل ہوں کہ یہ شرمیلے پن یعنی اس احساس خوف پر مشتمل ہے، جو اجنبیوں کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے اشخاص ہماری حیا کے بھی اصل محرک ہوتے ہیں۔ لیکن حیا کے افعال شرمیلے پن کے افعال سے مختلف ہیں۔ بعض جسمانی اعمال و افعال کے روکنے اور بعض جسمانی حصوں کو ڈھاپنے پر مشتمل ہے۔ اس خاص قسم کے افعال لازمی طور پر کیوں ہوتے ہیں۔ یہ کہ انسانی حیوان کے اندر اس قسم کی پابندیوں اور کوششوں کی تحریک قابل احترام اشخاص کی موجودگی میں ہوتی ہے ایسا امکان ہے جس کا فی الواقع غلط ثابت کرنا دشوار ہے۔ مگر واقعات سے یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ احیا کے اعمال و افعال کی طرف ہماری توجہ گول مول طور پر منتقل ہوتی ہے۔ اور یہ کہ صفائی سے بھی زیادہ یہ ان احکام کے خود راطلاق کرنے سے پیدا ہوتی ہے جو ہم دوسروں پر صادر کرتے ہیں۔ یہ یقین کرنا مشکل نہیں ہے کہ برہنہ ترین انسانوں کے کسی فرد میں کلہیت اور بے حیائی کی ایک غیر معمولی مقدار کو نفرت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا اور یہ اس کو اپنے ہمسایوں کی نظر میں ہلکا نہیں کرتا۔ یقیناً نفرت انسانی اس قدر یکساں ہے کہ ہر جگہ خود داری سے ایک قسم کا احترام ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور جو اشخاص لوگوں کو اپنے سے بہت زیادہ آزادی برتنے کا موقع دیتے ہیں انھیں سے لوگ بے پروائی برتنے ہیں۔ پس ایک فرزند نفرت کو جو ابھی غیر فکری حالت میں ہے ابھر باپ کو معاشری احساس نفس سب سے پہلے یہ مشورہ دیتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں کے مانند نہ بنو اور غالباً یہ مشورہ پہلی بار جب معاشری شعور نفس کسی ایسے شخص کی موجودگی سے جس کو متنفر و ناراض نہ کرنا اہم تھا، تیز ہو کر حقیقی شرمیلے پن کے غلبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو اس وقت موثر قسم کی تیزی حاصل کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رائے عامہ اس جو قوم بہر

اپنے فیصلے قائم کرتی رہے گی اور مختلف مثالوں اور تجربات شرم کی رسم براعتی ہے گی یہاں تک کہ یہ نیو انگلینڈ کی حد تک پہنچ جائے گی اور اس کی وجہ سے ہم پیٹ کے بجائے سعدہ اور ٹانگ کے بجائے عضو اور سونے کے بجائے استراحت کرنا کہنے لگیں گے اور اس کی بنا پر ہم کیتا کا نام نہ لیں گے۔

اس کی اگر تہہ پر غور کیا جائے تو یہ اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ کسی نہ کسی شکل میں حیا انسانی زندگی کا فطری اور ناگزیر پہلو ضرور ہے مگر اس کا شخص پہنچ کر حرکتی معنی میں جلی ہونا ضروری نہیں۔

محبت۔ کل رجحانات میں سے جنسی رجحانات ایسے ہیں جن میں جلی ہونے کی نہایت صریح علامات پائی جاتی ہیں یہ اس معنی کہ یہ کورہیں خود کار ہیں اور اس کو کوئی سکھاتا نہیں۔ ان کی مقصدیت اکثر افراد متعلقہ کی خواہشوں کے خلاف ہوتی ہے اور افعال اس وجہ کے علاوہ اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آتے کہ فطرت اس راستے پر چلنے کا حکم دیتی ہے۔ پس اگر جبلت کی وہ خصوصیات اہل و ناگزیر اور عام ہونے کی ہم کو کہیں مل سکتی ہیں جو ان افعال کو جو جبلت کی بنا پر ہوتے ہیں بالکل متاثر و متباہن کر دیتی ہیں تو یہاں ملنی چاہیئیں۔ مگر کیا ایسا ہے۔ واقعات اس کے بالکل عکس ہیں جنسی جبلت میں انفرادی جہج کے خفیف ترین فرق سے نہ فرد کی داخلی حالت عادات سے جن کا ایک بار اکثرساب ہو چکتا ہے اور عامل کے ذہن میں توئیقت عمل کرتی ہیں ان کی مخالفت سے رک جانے اور متغیر ہو جانے کا خاص طور پر امکان ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک معمولی شرم میلہ پین ہے جس کو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وہ جبلت ہے جس کو مخالف جنسی جبلت کہا گیا ہے یہ ذاتی طور پر علیحدہ رہنے کا رجحان ہوتا ہے اور جن اشخاص سے ہم ملتے ہیں ان میں سے اکثر سے اور خصوصاً اپنی جنس کے لوگوں سے بہت گہرے تعلقات پیدا کرنے سے نفرت ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایسا ہوتا ہے کہ یہ سب سے قوی جذبہ بجائے اس کے کہ سب سے زیادہ بے قابو ہو بعض اوقات اس کو عمل کا موقع دینا ہی سب سے زیادہ دشوار ہو جاتا ہے اور جن اشخاص میں اس کے باز رکھنے والے اثرات قوی ہوتے ہیں ممکن ہے کہ ان میں اس کو

تشفی پانے کا عمر بھر کبھی موقع نہ ملے۔ اس دھوے کی صداقت کے لئے جس سے کہ ہم نے انسان کی جہلی زندگی کا مطالعہ شروع کیا تھا، اس سے بہتر ثبوت نہ ہو سکتا تھا کہ عمل میں بے قاعدگی کی ضرورت سے زیادہ جبلتیں رکھنے سے بھی اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ یہ کسی جبلت کے نہ ہونے سے ظہور میں آ سکتی ہے۔

شخصی علیحدگی کی جبلت جس کا ہم نے ذکر کیا تھا، مردوں میں تو ایک دوسرے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور عورتوں میں مردوں کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے۔ عورت میں اس کو حجاب کہتے ہیں اور اس کو عشق و محبت کے عمل سے قطعی طور پر دبا دینے کی ضرورت ہوتی ہے تب کہیں جا کر جنسی جبلت اس کی جگہ لیتی ہے۔ چنانچہ ڈارون نے اپنی کتاب ڈسینٹ آف مین اور سیکشوسیلیکشن میں ثابت کیا ہے کہ اس نے تمام اعلیٰ قسم کے حیوانوں کی اصلاح میں نہایت ہی اہم کام انجام دیا ہے اور یہ بڑی حد تک اس عفت کا ذمہ دار ہے جو نسل انسانی سے ظاہر ہوتی ہے۔ مگر یہ عادات کے ذریعے سے جبلتوں کے دب جانے کی بھی عمدہ مثال ہے کیونکہ ایک بار جب یہ ایک شخص سے ٹوٹ جاتی ہے تو پھر اس کا دوبارہ اعادہ نہیں ہوتا۔ اور جب اس کو مختلف اشخاص سے عادت ملے میٹ کر دیا جاتا ہے جیسے زنان بازاری کرتی ہیں تو ممکن ہے کہ یہ بالکل فنا ہو جائے۔ عادت ہم میں اس کو بعض افراد کی نسبت بھی قائم کر دیتی ہے۔ جن اشخاص کو ہم دور سے احترام کی نظر سے دیکھنے کے عادی ہوں ان کے ساتھ قریبی شخصی تعلقی سے زیادہ ناگوار و کمزور کوئی چیز معلوم نہیں ہوتی قدام اور اس زمانے کے اہل مشرق کا غیر فطری معصیت کے ساتھ شغف ہونا جس کے خیال سے بھی ہمارے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں غالباً اس صورت کی محض ایک مثال ہے کہ کس طرح سے عادت کے ذریعے سے یہ جبلت دب سکتی ہے۔ یہ تو ہم شکل سے فرض کر سکتے ہیں کہ قدام کو فطرت نے ایک ایسا ریحان دیا تھا جس سے ہم عاری ہیں اور وہ سب کے سب اس شے کا شکار تھے جو اب جیندیوار ذہنیت کے افراد تک محدود ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان میں وجہ سمائی تنفر

جو خاص قسم چیزوں کی طرف سے ہوتا ہے، اوائل زندگی ہی میں عادت کے ذریعہ سے دب جاتا ہے جو مثال کے اثر سے قائم ہوتی ہے۔ اور پھر ایک قسم کی جنسی اشتہا جس کا اکثر اشخاص میں جرثومی امکان ہوتا ہے بلا قید و پابندی نشوونما پالیتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا غیر معمولی طور پر نشوونما پانا، ممکن ہے اس کے معمولی عمل کو روک دے، ایک بالکل متحقق لمبی واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ امر کہ جبلت جنسی کا ایک فرد کی طرف رجوع ہو جانا اس کو دوسرے افراد کی نسبت سے عمل میں آنے کو روک سکتا ہے، ایسا قانون ہے کہ جس میں گو مستثنیات بہت سے ہیں مگر اس پر وحدت ازدواجی کا کل نظام بنی ہے۔ ان تفصیلات سے بحث کرنا ایک حد تک بڑا تو معلوم ہوتا ہے مگر ان سے ان عام اصول کی صحت نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جن کی روشنی میں ہم نے تبصرہ کیا ہے۔ اس لئے ان کے متعلق بغیر کچھ کہے آگے بڑھ جانا ناممکن تھا۔

رشتہ بلاشبہ جہلی ہوتا ہے

والدینی محبت ایسی جبلت ہے جو مردوں کی نسبت عورتوں میں زیادہ قوی ہوتی ہے، کم از کم اپنے معروض و مقصود کے پچپن میں تو یہ عورتوں ہی میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔ ماں میں یہ جس طرح سے ہوتی ہے، اس کے متعلق میں اگر اشنائڈر کے دلچسپ بیان کو نقل کر دوں تو بیجا نہ ہو گا۔

”جو بچی نو جوان بیوی مان بنتی ہے، اس کا تمام تر خیال و احساس اور اس کی کل ہستی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس وقت سے پہلے اس کو صرف اپنی مسرت و راحت کا خیال کیا تھا۔ اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کل دنیا میرے لئے بنی ہے۔ اس کو ایسے نگر و پیش جو شے نظر آتی تھی، وہ صرف اس لئے لائق توجہ تھی کہ یہ اس سے تعلق رکھتی تھی۔ وہ ہر شخص سے اس بات کی خواہشمند تھی کہ اس کو اس کے ساتھ چسپی ہو، اور اس کی طرف متوجہ ہو، اور تا بہ امکان اسی کی خواہشوں کو پورا کرے۔

لیکن اب مگر عالم وہ خود نہیں رہتی، بلکہ اس کا بچہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی بھوک کا خیال نہیں کرتی، اس کو پہلے اس امر کا یقین ہونا چاہئے کہ بچے کو غذا دی جا چکی ہے۔ اگر بچے کی نیند میں خلل آگیا تو اس کے لئے اپنی ٹکان و آرام کچھ نہیں ہے۔ جب یہ حرکت کرتا ہے تو وہ جاگ جاتی ہے اگرچہ اب بھی اس سے بہت زیادہ قوی شور اس کو بیدار کرنے سے قاصر رہیں۔ وہ جو پہلے پوشاک کی خفیف ترین بے پروائی کی مشعل نہیں ہوتی تھی، اور ہر شے کو دستاؤں سے چھوتی تھی، اب بچے کے بول و براز میں آلودہ ہونے دیتی ہے اور اس کے پیشاب اور پاخانہ سے بھرے ہوئے پوتروں کو اپنے ہاتھ سے اٹھاتی ہے۔ اب وہ بد صورت روتے بچے سے ڈرا کر یز نہیں کرتی۔ برخلاف اس کے اب سے پہلے ہر بے ہنگام آواز اور خفیف سا شور بھی اس کو پریشان کر دیتا تھا۔ اس بد صورت و گنگلی ہستی کا جوڑ جوڑ اس کو خوب صورت معلوم ہوتا ہے اور اس کی ہر حرکت سے وہ مسرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس نے اپنی کل انانیت بچے کی طرف منتقل کر دی ہے اور اسی میں زندہ رہتی ہے۔ کم از کم یہ صورت کل صحیح الفطرت ماؤں کی ہوتی ہے مگر افسوس ہے کہ اب ایسی مائیں کم ہوتی جاتی ہیں۔ یہی صورت کل اعلیٰ درجے کے حیوانات کی ماؤں کی ہوتی ہے۔ مثلاً، بلی کی مادری مسرت سختی نہیں جب وہ اپنی اگلی ٹانگیں پھیلا کر اپنے بچوں کو دودھ دیتی ہے تو اس کے چہرے سے انتہا درجہ کا آرام و المینان ظاہر ہوتا ہے جب چھوٹے بچے بھوکے منہ سے اس کے دودھ کو کھینچتے اور چوستے ہیں، تو وہ خوشی سے اپنی دم ہلاتی ہے۔ مگر بچے کا جس ہی نہیں بلکہ اس کے دیکھنے ہی سے بے پایاں خوشی ہوتی ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ بچہ کسی دن پر و ان چڑھ کر بڑا اور خوب صورت ہو جائے گا، اور اس کی بہت سی خوشیوں کا باعث ہوگا، بلکہ فطرت نے اس کو اولاد کی جلی محبت عطا کی ہے۔ وہ خود نہیں جانتی کہ وہ اس قدر خوش کیوں ہے۔ اس کے لئے بچے کا دیکھنا اور اس کی خبر داری کرنا اس قدر خوشگوار کیوں ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ فوجوان مرد اس کی توجہ نہیں کر سکتا کہ وہ ایک دوشیزہ سے کیوں محبت کرتا ہے، اور جب وہ قریب ہوتی ہے تو اس قدر خوش کیوں ہوتا ہے۔

بہت کم بائیں بچوں کی خبر گیری کرتے وقت محبت ماموری کی اصل غرض یعنی بقائے نوع کا خیال کرتی ہیں۔ اس قسم کا خیال باپ کے دل میں پیدا ہو سکتا ہے، مگر ماں کے دل میں کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ تو صرف محسوس کرتی ہے جو ہستی مجھ سے پیدا ہوتی ہے اس کو حفاظت کے ساتھ گو میں لینا اس کو کپڑے پہنانا اس کا منہ ہاتھ دھونا اس کو ہلا کر سلانا یا اس کی بھوک رفع کرنا ایک دائمی خوشی کا موجب ہے۔

اب تک تو لائق اشنا ہڈر کا بیان تھا۔ اس پر اس قدر اور اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ ایک ماں (جو شاید خود بھی بیمار ہو) ایک بیمار اور قریب المرگ بچہ کی جس جوش محبت کے ساتھ خدمت کرتی ہے، وہ غالباً انسانی زندگی کا سب سے خوب صورت منظر ہے۔ ہر خطرے سے نفرت کرنے پر دشواری سے عہدہ بر آہو نے ہر مکان کے گوارا کرنے میں یہاں عورت کی محبت اس سے بہت اعلیٰ دارفع ہے جو کچھ کہ مر و پیش کر سکتا ہے۔

یہ ان رجحانات میں سے سب سے نمایاں ہیں جو بنی نوع انسان میں جبلی پہلانے کی تھیں۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ کسی اور دودھ پلانے والے جانور میں جبلیتوں کا اس قدر طویل سلسلہ نہیں ہے۔ پر سکون ارتقا میں ان جبلیتوں میں سے ہر ایک بعض چیزوں کی نسبت ایک عادت کے آغاز کا باعث ہو گئی، اور بعض کی نسبت اس کو دبا دے گی۔ معمولاً یہی صورت ہوتی ہے لیکن متمدن زندگی کی ایک رنجہ ترقی میں یہ ہوتا ہے کہ جو عمر جبلیت کے حامل ہونے کی ہوتی ہے وہ اس کے معروض کی نسبت گرسنگی میں گذر جاتی ہے۔ اور اس شخص کی ذہنی ساخت کے اندر ایسے رنجے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ تجربات کبھی پر نہیں کر سکتے ایک لائق خوشحال آدمی کا شہر کے ایک غریب دستکار یا تاجر سے مقابلہ کر وہ اول الذکر کے نشوونما کے زمانہ میں جن ذہنی و جسمانی چیزوں کے ترقی کنناں شوق جس وقت ہوتے گئے، وہ ہیبیا کی گئیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ وہ دنیا کا ہر پہلو سے مقابلہ کرنے کے لئے آراستہ و مسلح ہے۔ تعلیم میں جہاں حقیقی چیزوں کی کمی تھی اس کو تکمیل کو دے پورا کیا۔ اس نے انسانی زندگی کے مسلسل جوہر کا

ہر طرف سے ذائقہ چکھا ہے۔ وہ کشتی بھی چلا سکتا ہے پہلوان بھی ہے عالم بھی ہے
 لڑاکو بھی، باتون بھی ہے لاف زن بھی ہے معاملات دنیا کو بھی سمجھتا ہے وغیرہ
 اور یہ سب باتیں اس ایک میں جمع ہیں۔ شہر کے غریب لڑکے کو یہ زرین مواقع
 نہ تھے اس لئے اب جوانی میں ان میں سے بہت سی چیزوں کی خواہش اس
 کے اندر مفقود ہے۔ اگر اس کی جہلی زندگی کے اندر رخنہ بھی ہیں تو بھی وہ
 خوش قسمت ہے کیونکہ اس غیر فطری تربیت اکثر ذہنی ساخت کے اندر انقلابات
 میں واقع ہو جاتے ہیں۔



باب بست و پنجم

جذبات

جبلتوں سے بحث کرتے وقت ہم ان کو ان جذبی ہیجانا ت سے علیحدہ نہیں رکھ سکے ہیں جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں۔ جو چیزیں غصہ محبت خوف وغیرہ کا باعث ہوتی ہیں یہی نہیں کہ وہ انسان کو خارجی افعال پر آمادہ کرتی ہیں بلکہ وہ اس کے چہرے ہرے میں خاص قسم کے تغیرات پیدا کرتی ہیں اور اس کے تنفس اس کے دوران خون اور عضوی اعمال میں خاص تبدیلیاں پیدا کرتی ہیں۔ جب خارجی افعال دب جاتے ہیں اس وقت بھی یہ جذبی آثار و علامات باقی رہتے ہیں۔ اور ہم چہرے میں غصہ کا مطالعہ کر لیتے ہیں۔ اگرچہ انسان مار نہ بیٹھے اور اگرچہ انسان خوف کی اور تمام علامات کو دبا لے کر پھر بھی اس کا اظہار آواز اور چہرے کے رنگ سے ضرور ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے جبلی روات اور جذبی اظہارات ایک دوسرے میں غیر محسوس طور پر مل جاتے ہیں۔ ہر وہ شے جو جبلت کے ہیجان کا باعث ہوتی ہے وہ جذبہ کے ہیجان کا بھی باعث ہوتی ہے۔ تاہم جذبات جبلتوں کے مقابلے میں پیچھے رہ جاتے ہیں اس اعتبار سے کہ جذبی روات معمولاً خود فاعل کے جسم میں

ختم ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے جبلی روات اس سے آگے بڑھتی ہیں اور نئے میج کے ساتھ عملی تعلقات پیدا کرتی ہیں۔

جذبی روات اکثر اوقات ایسی چیزوں سے بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے ہم کو کوئی عملی سابقہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مضحکہ خیز یا خوبصورت شے لازمی طور پر ایسی شے نہیں ہوتی، جس پر ہم کوئی عمل بھی کرتے ہوں۔ ہم محض پسندتے ہیں یا حیرت سے کھڑے ہوتے دیکھتے ہیں اب جو بھی صورت ہو۔ اس طرح سے جذبی تسویقات ان تسویقات سے کچھ زیادہ ہوتی ہیں جن کو عموماً جلی کہا جاتا ہے۔ اس کے میج زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں اور اس کے اظہارات زیادہ واسطی اور لطیف اور اکثر اوقات زیادہ عملی ہوتے ہیں۔ گرد و نونوں طرح کی تسویقوں کی عضو یاتی اصل اور ماہیت ایک ہی طرح کی ہے۔

جہلت کی طرح سے جذبہ میں بھی شے کی محض یاد یا اس کا شکل مہجان کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ ایک شخص اپنی ہتک کا خیال کر کے زیادہ غضب آلود ہو سکتا ہے اور ہم کو مردہ ماں کے ساتھ اس قدر محبت محسوس ہوتی ہے، جتنی کہ کبھی اس کی زندگی میں بھی محسوس نہ ہوئی ہوگی۔ باقی باب میں معروض جذبہ کے لفظ کو بلا امتیاز دونوں قسم کے معروضوں کی نسبت استعمال کروں گا۔ یعنی اس کی نسبت بھی جو جسمی طور پر سامنے ہو، اور اس کے لئے بھی جس کا محض خیال ہو جائے۔

ان تمام روات کی مکمل فہرست بیان کرنی جو مختلف جذبات سے مخصوص ہیں تو طویل عمل ہے۔ اس کے لئے اس موضوع کی خاص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ تاہم یہاں ان کچھ تنوع کی چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔ ابتداء میں اشارہ ہم درج کرتا ہوں جن کو ڈینارک کے عضو یاتی سی لانگے نے بیان کیا ہے۔

”غم کی علامات کی غالباً سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ارادی حرکات پر منطو ج کن اثر پڑتا ہے۔ مگر یہ اس قدر شدید نہیں ہوتا، جس قدر کہ خوف سے ہوتا ہے، کیونکہ اس سے صرف اتنی کمزوری لاحق ہوتی ہے کہ جو حرکات معمولاً آسانی سے ہوتی تھیں، کوشش سے عمل میں آتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر

تکان کا احساس ہوتا ہے۔ اور جس طرح سے ہر قسم کے تکان میں حرکات اہستہ اہستہ مشکل سے بغیر قوت کے بادل ناخواستہ اور سعی سے ہوتی ہیں اور تعداد میں بھی کم از کم ہوتی ہیں اسی طرح غم میں ہوتا ہے۔ غم زدہ شخص کی خارجی علامت یہی ہے۔ وہ آہستہ چلتا ہے اس کے قدم ڈگمگاتے ہیں وہ اپنے پاؤں کو کھینچتا اور بازوؤں کو لٹکائے ہوئے چلتا ہے۔ اس کی آواز کمزور اور بے بغیر گمک کے ہوتی ہے کیونکہ عضلات تنفس اور حلق کا فعل کمزور ہوتا ہے وہ خاموش و سرنگوں بیٹھنے کو ترجیح دیتا ہے۔ عضلات کی ہفتہ توانائی بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گردن مٹری ہوئی سر جھکا ہوا اور رخساروں اور جبڑوں کے عضلات کے ڈھیلا ہو جانے سے چہرہ لمبا اور تنگ معلوم ہوتا ہے لیکن ہے کہ جبڑے بالکل کھل جائیں۔ آنکھیں بڑی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ عضلہ محیط العین کے مفلوج ہونے سے ہمیشہ ایسا رہی ہوتا ہے۔ اگر آنکھیں ممکن ہے کہ اوپر کا پوٹا جزئی طور پر ڈھانپنے رکھے جو اپنے رافع کے لنگ ہو جانے کی وجہ سے جھک جاتا ہے۔ کل جسم کے ارادی اعصاب و عضلات کی کمزوری کی اس حالت کے ساتھ تکان اور بھاری پن کا ایک داخلی احساس ہوتا ہے جس کا بار محسوس ہوتا ہے۔ انسان پُر مردہ مصیبت زدہ و باہوا محسوس کرتا ہے اور وہ اپنے غم کے بوجھ کا ذکر کرتا ہے۔ اسے اسی طرح سے برداشت کرنا پڑتا ہے جس طرح اس کو اپنا غصہ و بانا ہوتا ہے۔ بہت سے ایسے ہیں جو غم سے اس درجہ مضمحل ہو جاتے ہیں کہ وہ میدانے کھڑے نہیں ہو سکتے بلکہ اس پاس کی چیزوں پر جھک جاتے ہیں یا اپنے گھٹنوں پر گر پڑتے ہیں جس طرح سے رومبورا ہیب کی کوٹھری میں گر اٹھا یا مایوسی میں خود کو زمین پر ڈال دیتے ہیں۔

دو مگر کل ارادی حرکی آلات کی یہ کمزوری (جو حیوانی زندگی کے نام نہاد کل ریز سے ہیں) عضویات غم کا صرف ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ اس سے کچھ کم اہم نہیں ہے، بلکہ اپنے نتائج کے اعتبار سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا تعلق حرکی مشینز کے دوسرے حصہ سے ہے یعنی غیر ارادی اور عضوی عضلات

خصوصاً وہ جو اوجیہ دموی کی دیواروں میں ملتے ہیں اور جن کا کام یہ ہے کہ متقبض ہو کر (vaso) آخر الذکر کے گھیرے کو گھنٹا دیں۔ ان عضلات اور ان کے اعصاب سے ملکر عرقی حرکی نظام بنتا ہے اور یہ غم میں ارادی حرکی آلات کے برعکس عمل کرتا ہے۔ ارادی حرکی نظام کی طرح مفلوج ہونے کے بجائے عرقی عضلات زیادہ شدت کے ساتھ متقبض ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جسم کے ریشوں اور اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے۔ خون کے کم ہو جانے کا فوری نتیجہ چہرے کی زردی اور منہ کا اتر جانا ہوتا ہے۔ زردی رخ اور خدو خال کا پچک جانا ایسی خصوصیات ہیں جو چہرے کے عضلات کے ڈبلا ہوا جانے کے ساتھ ملکر غم زدہ کے خاص قیادہ کو متعین کرتا ہے۔ اور اکثر اوقات غم زدہ اس قدر دبلا معلوم ہونے لگتا ہے جو اس قدر تغذیہ کی کمی سے کبھی نہیں ہو سکتا۔ جلد کے اندر خون نہ رہنے کا ایک اور باقاعده نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سردی اور کپکپی محسوس ہوتی ہے۔ غم کی ایک مستقل علامت یہ ہے کہ ٹھنڈ کا احساس زیادہ ہوتا ہے اور جسم کو گرم رکھنے میں دقت محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غم میں داخلی اعضا اور جلد میں خون کم ہو جاتا ہے۔ گویہ بات آنکھ کو بٹھا ہر تو محسوس نہیں ہوتی مگر منظر سے یہ ثابت ہے کہ کم از کم جو رطوبات مشاہدہ میں آ سکتی ہیں ان میں ایسی کمی واقع ہو جاتی ہے۔ منہ خشک ہو جاتا ہے۔ زبان سخت ہو جاتی۔ ذائقہ تلخ ہو جاتا ہے جو غالباً زبان کی خشکی کا نتیجہ ہے ممکن ہے منہ کی جلی کا محاورہ اسی سے پیدا ہوا ہو۔ جو عورتیں دودھ پلاتی ہیں ان کا حالت غم میں دودھ بالکل سوکھ جاتا ہے غم کے نہایت ہی باقاعده اظہارات میں سے ایک گریہ ہے جو فلہا ہران دیگر عضویاتی مظاہر کی ترویج کرتا ہے۔ آنسو بکثرت بہتے ہیں چہرہ سرخ اور ورم ناک ہو جاتا ہے آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں اور ناک سے ریشش معمول سے زیادہ بہنے لگتی ہے۔

اس پر لائنگے یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کسی گذشتہ دعائیہ حرکی حالت کا نتیجہ ہو۔ مگر یہ توجیہ زبردستی کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غم کے اظہارات تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہی اسی قدر لازمی ہے جس قدر کہ فوری ہوتا ہے خصوصاً عورتوں

اور بچوں میں۔ بعض مرد کبھی نہیں رو سکتے جو لوگ رو سکتے ہیں ان کے اندر کچھ دیر کے لئے آنسوؤں کا زور ہوتا ہے۔ پھر آنسو رک جاتے ہیں۔ اور سسکیوں کے جوش کے بعد کچھ دیر کے لئے سکون ہوتا ہے۔ اور لایجے جس سسکی ہی ہوئی ٹھنڈی زرد حالت کا ذکر کرتا ہے وہ نہایت شدید مگر پرسکون غم کی زیادہ خصوصیت ہے شدید ذہنی تکلیف کی علامت نہیں ہے۔ غالباً یہاں ہم پر دو علیحدہ قسم کے جذبے طاری ہوتے ہیں۔ دونوں ایک ہی شے سے پیدا ہوتے ہیں مگر مختلف آدمیوں کو مناشر کرتے ہیں یا ایک ہی شخص پر مختلف اوقات میں طاری ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ رہتے تو ایک دوسرے سے بالکل مختلف محسوس ہوتے ہیں۔ جس کی ہر شخص کا شعور شہادت دے سکتا ہے۔ رونے کے دوران میں ایک قسم کا ہرجمان ہوتا ہے جو اپنی مخصوص لذت کے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر خشک اور گھلا دینے والے غم میں کوئی تشفی بخش کیفیت دریافت کر دینا کسی ایسے ہی شخص کا کام ہے جس کی ذہانت کو مسرت و خوشی کے ساتھ کوئی خاص ہی لگاؤ ہو۔ لایجے کہتا ہے۔

اگر بھپیڑوں کے چھوٹے اور عیب منقبض ہوتے جس کی بنیاد ان اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے تو جیسا اس قسم کی حالتوں میں عموماً ہوتا ہے ہم کو نا کافی تنفس کا احساس ہوتا ہے۔ سینہ میں تکلیف ہوتی ہے اور مولم احساسات غم زدہ کے مصائب کو اور بھی زیادہ کر دیتے ہیں اور وہ طویل سسکیوں سے اپنے آپ کو سکون دینا چاہتا ہے جو جلدی طور پر ہوتا ہے کیونکہ تمام وہ لوگ اسی طرح عمل کرتے ہیں جن کا سانس کسی وجہ سے رک گیا ہو۔

دماغ کے اندر خون کی کمی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ عقل ماؤف ہو جاتی ہے ذہن کند ہوتا ہے ذہنی تکان کا احساس ہوتا ہے کسی بات کے سوچنے کے لئے سعی کی ضرورت ہوتی ہے کام کو جی نہیں چاہتا اور اکثر خند نہیں آتی۔ درحقیقت یہ دماغ کے حرکی مرکوزوں کے اندر خون کی کمی ہے جو حرکت کی ارادی قوتوں کی ان تمام کمزوریوں کی تہہ ہوتی ہے جن کو ہم نے پہلے بیان کیا تھا۔

میرا خیال یہ ہے کہ ڈاکٹر لایجے منظر کو اپنے بیان میں کسی حد تک

ضرورت سے زیادہ سادہ اور عام بنا دیتے ہیں۔ خصوصاً خون کی کمی کے بارے میں تو وہ ضرورت سے زیادہ مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ مگر اب جیسا کہ کچھ بھی یہ ہے ان کا بیان اس تشریحی کام کا ایک عمدہ نمونہ ہے جس کا جذبات باعث ہوئے ہیں۔

اب دوسری مثال خوف کی لو اور دیکھو مسٹر ڈارون اس کے اثرات کی نسبت کیا کہتے ہیں۔

”خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے۔ اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ و فعتہ متہیج ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ کھل جاتے ہیں اور ابرو اوپر کواٹھ جاتے ہیں۔ خوف زدہ شخص ابتداً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا نیچے کو دیکھ جاتا ہے، گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے۔ قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی اختلاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹھکانے لگتا ہے۔ لیکن اس وقت یہ معمول سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں میں خون کی مقدار زیادہ ہو چکنے لگتی ہو۔ کیونکہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی غشی کی حالت میں ہوتا ہے۔ فتح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تر اس اصرار پہنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح سے متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی شریانیں نقبض ہونے لگتی ہیں۔ شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کا نکلنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اسی سے ٹھنڈے پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوتا ہے۔ رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا پیٹنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس سریع ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک

سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی پکیپی ہے اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر بہت ہو جاتا ہے تو رحم کو اور جذبات کی طرح سے اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں۔ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرے پر مرونی چھا جاتی ہے۔ سانس بہ مشکل آتا ہے۔ نیتھے ادھر ادھر سے پھیل جاتے ہیں۔ انسان کا ہنسا ہے اور ہونٹوں سے تشبیح کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ زساروں پر پکیپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شے اٹکی ہوئی ہے۔ آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر جمے ہوتے ہیں جس سے انسان خائف ہوتا ہے اور جھپٹنے کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔ آنکھیں خود بخود ہر طرف گردش کرتی ہیں۔ پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو بیدار سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے تشبیحی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ لمبھیوں کو انسان کبھی دباتا اور کبھی کھولتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔ یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے۔ یہ آخر حرکت ریورینڈ مسٹر بیچار نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی۔ بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا رجحان نہایت ہی شدید ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جبری سے جبری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

آخر میں نفرت کو لو۔ اور اس کے ممکنہ اثرات کا خلاصہ پڑھو جس کو سائنسینیٹس کا زبان بیان کرتے ہیں۔

سر کو پیچھے کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح سے جسم کو بھی پیچھے کی طرف ہٹایا جاتا ہے ہاتھ آگے کی طرف بڑھتے ہیں کہ گویا خود کو معرض نفرت سے بچاتے ہیں۔ آنکھیں بند ہوتی یا منقبض ہوتی ہیں۔ اوپر کا ہونٹ بلند ہوتا ہے اور

ناک بند کر لی جاتی ہے۔ یہ سب کی سب پلٹنے یا باکرنے گریز کرنے کی ابتدائی حرکات ہیں۔ اس کے بعد تہدیداً مینر حرکات ہوتی ہیں۔ پیشانی پر بل ہوتے ہیں آنکھیں بالکل کھلی ہوئی ہوتی ہیں دانت کھلے ہوتے ہیں۔ انسان دانت پیٹتا ہے جبڑوں کو منقبض کرتا ہے۔ منہ کھلا ہوتا ہے زبان باہر نکلی ہوتی ہے۔ منھیاں بند ہوتی ہیں۔ بازو بس مارنے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں۔ انسان پاؤں زمین پر زور سے مارتا ہے۔ گہرے سانس لیتا ہے۔ غراتا بڑھاتا اور مختلف قسم کی آوازیں نکلتی ہیں خود بخود ایک لفظ یا ایک بھگے کو دہراتا ہے۔ آواز کمزور پڑ جاتی اور کاہنتی ہے اور وہ تھوکتا ہے۔ آخر میں مختلف قسم ردا ت اور دعائی حرکی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہونٹوں اور چہرے کے عضلات دست و پا اور دھڑ پر تشنجی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ انسان خود اپنے کو ایذا پہونچاتا ہے مثلاً ہاتھ اور ناخن کاٹتا ہے۔ زہر خندہ کرتا ہے۔ چہرہ بالکل سرخ ہوتا ہے اور پھر اچانک زرد ہو جاتا ہے، نقصان بالکل پھیل جاتے ہیں اور سر کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں۔

اگر ہم ان جذبات کی مکمل فہرست بیان کرتے جن کے لوگوں نے نام رکھے ہیں اور ان کے عضوی مطالبہ کا مطالعہ کرتے تو ہم بہ اختلاف ترتیب انھیں عناصر کو بیان کرتے جو مذکورہ تین صورتوں میں ہیں جن کے نمونہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ کوئی عضلہ سخت ہوتا ہے کوئی ڈھیلا پڑ جاتا ہے کہیں شریانیں منقبض ہو جاتی ہیں کہیں پھیل جاتی ہیں کہیں ایک قسم کا تنفس ہوتا ہے کہیں دوسری قسم کا ہوتا ہے، نبض یا توسست ہو جاتی ہے یا تیز ہو جاتی ہے ایک غدود سے رطوبت کا اخراج ہوتا ہے، دوسرا خشک ہو جاتا ہے وغیرہ۔ ہم کو یہ سب معلوم ہے کہ ہمارے بیانات سلفاً صحیح بھی نہیں ہوتے۔ اور یہ انسانوں پر صرف اوسطاً صادق آتے ہیں۔ یہ امر کہ ہم میں سے ہر ایک اظہار تبسم گریہ وغیرہ کا اپنا خاص انداز رکھتا ہے جو دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ یا اس کا چہرہ ایسے مواقع پر سرخ یا زرد ہو جاتا ہے جن مواقع پر دوسروں کا نہیں ہوتا۔ ہم کو اسی قسم کا اختلاف ان چیزوں میں ملے گا جو مختلف اشخاص میں مذہب

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایسے مذاق جن سے ایک شخص کے ہنستے ہنسنے بل پڑ جاتے ہیں، ان سے دوسرے کو نفرت ہوتی ہے، اور تیسرے کو یہ بالکل کفر معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن مواقع پر ہم حد سے زیادہ خائف ہو جاتے ہیں یا شرمنا جاتے ہیں ان میں ہم کو بالکل سہولت اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ جذبی احساس کی داخلی اقسام بھی غیر متناہی طور پر ایک دوسرے میں منم ہو جاتی ہیں۔ زبان نے ان میں سے بعض میں امتیاز کیا ہے، مثلاً نفرت مخالفت عداوت ناپسندیدگی کراہت کینہ نفص عناد وغیرہ۔ لیکن مرادفات کے لغت میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے مابین امتیاز ان کی ذہنی کیفیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ ہر ایک کے خارجی پہنچ سے کیا جاتا ہے۔

اس تمام تر تحول کا نتیجہ یہ ہے کہ جذبات کے متعلق مفص بیانی تشریحی بحث اس قدر طویل ہو گئی ہے کہ انسان اس سے شگ ہو جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ یہ طویل بحث تھکا دیتی ہے، بلکہ تم یہ بھی محسوس کرو گے کہ اس کی تشبیہات بڑی حد تک یا تو فرضی ہیں یا ان میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اور ان کی محنت کے دعوے جھوٹے ہیں۔ مگر بد قسمتی سے جذبات کے متعلق ایسی کوئی نفسیاتی تصنیف نہیں ہے، جو محض تشریحی نہ ہو جس طرح سے جذبات کو اولوں میں بیان کیا جاتا ہے، وہ ہماری دلچسپی کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ہم بھی ان میں شریک ہیں، ہم ان مقرون معروضات و حالات سے واقف ہوتے ہیں، جو ان کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اس لئے جب ہمارے خیال کا واقعہ اشارہ مل جاتا ہے تو اس کو نہایت سرعت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں، اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے، اگر اس موضوع پر میں کہتا ہوں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دینا، تو ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کسی نیو ہمیشاٹر کے کھیت پر بیٹھ کر چٹانوں کی شکل و صورت کے بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں ہر کہی نقطہ نظر انتہا جی یا انتہا علمی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختصم طور پر امتیاز و تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں، اور کسی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتی ہیں حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کی حالت

یہ ہے کہ عمیق تر سطحیات تک پہنچتے چلے جاتے ہیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے۔

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ ان کو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تالیخ طبعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدت میں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات و اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے۔ لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں (جس طرح سے اب انواع کو توارث و تغیر کے نتائج خیال کیا جاتا ہے) تو شخص امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چنداں اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر ایسی بطخ مل جائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب نفس میں شک نہیں کہ جذبات کے عام و کلی اسباب عضویاتی ہوتے ہیں۔ پروفیسر سی لانگے ساکن کوپن ہیگن جن کے مضمون کا میں اقتباس درج کر چکا ہوں اور جو سالہ میں چھپا تھا اس میں وہ ان کی ساخت اور ان کی علت کا ایک عضویاتی نظریہ بیان کرتے ہیں جس کو میں ایک سال قبل رسالہ مائنڈ میں پہلے پیش کر چکا تھا۔ اس نظریہ کے متعلق جو کچھ نکتہ چینی میرے کانوں تک پہنچی ہے اس سے اصل حقیقت کے متعلق میرے اذعان میں ذرا بھی کمی نہیں آئی۔

لہذا میں آئندہ چند صفحات میں یہ بتاؤں گا کہ یہ نظریہ کیا ہے۔ اولاً تو میں اپنے آپ کو جذبات شدید تک محدود رکھوں گا جیسے کہ غم خوف غصہ محبت وغیرہ ہیں جن میں ہر شخص شدید عضوی ارتعاشات کو پہچان سکتا ہے۔ اس کے بعد میں جذبات لطیف کا ذکر کروں گا، یعنی ان جذبات کے متعلق جن میں عضوی ارتعاشات اس قدر واضح و قوی نہیں ہوتے۔

جذبات شدید کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں

اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامت کا باعث ہوتی ہے۔ اس کے برعکس میرا نظریہ یہ ہے کہ یہ جان آور واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے محض کہتی ہے کہ ہماری دولت چھین جاتی ہے اس لئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو کچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس مفروضہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ترتیب صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی۔ ان کے مابین علامت جسمانی کا حائل ہونا ضروری ہے۔ اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا اس لئے کہ ہم روتے ہیں، ہمیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم اس لئے روتے مارتے یا کاہتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامت نہ ہوں تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم رنج کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں، لیکن ہم کو واقعاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہئے۔

اگر مفروضہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنے گا فوراً ہی اس سے انکار کر دے گا۔ حالانکہ اس کی چھپیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور از کار تقریر کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابتداءً ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ جس شخص نے گذشتہ دو باب پڑھے ہیں وہ کبھی اس واقعہ کی نسبت شک پر مائل نہ ہوگا کہ اشیائی الواقعہ ایسی مشنیری کے ذریعہ سے جو پہلے سے منتظم ہے جسمانی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں

یا اس واقعہ کی نسبت کہ تغیرات اس قدر کثیر و لطیف ہوتے ہیں کہ کل جسم کو ایک معمولی تختہ کہہ سکتے ہیں جس کو شعور کا خفیف سے خفیف تغیر متعین کر سکتا ہے۔ ان عضوی افعال کی جو مختلف ترتیبات و ترکیبات ہو سکتی ہیں ان کی بنا پر تجرباً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ کسی جذبہ کی خفیف سی جھلک بھی اپنے خاص جسمانی اظہار کے بغیر نہیں اور اس اظہار کی اسی طرح سے یہ حیثیت مجموعی اپنی خاص نوعیت ہو جس طرح سے کہ خود ذہنی حالت کی۔ چونکہ ہر جذبہ سے لاتعداد اعضا و جوارح متاثر ہوتے ہیں اس لئے ہمارے لئے یہ ایک دشوار امر ہے کہ ان میں سے کسی کے اظہار کو تمام وکمال بیان کر سکیں۔ ممکن ہے کہ ہم عضلات ارادی کے تغیر کا پتہ چلا لیں مگر جلد بند و قلب اور دیگر احشاء کے تغیرات کا احصاء کرنے سے قاصر رہیں۔ جس طرح نقلی چھینک کے اندر حقیقت کا کوئی جز و مفقود ہوتا ہے اسی طرح معمولی علت محرکہ کی غیر موجودگی میں کسی جذبہ کی نقل بھی کچھ کھو گئی اور بے مغز ہی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ کسی قسم کا بھی ہو۔ اسی وقت شدت، یا اس کے بغیر محسوس ہوتا ہے جس وقت کہ اس کا وقوع ہوتا ہے۔ اگر معلم نے اس کی طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کے لئے یہ تحقیق کرنا خود سمجھ میں اسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختصراً سمجھ سکتا ہوں خالی از واپسی نہ ہو گا اس سے یہ اُمید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے متعلق صحیح معلوم ہو، اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق بھی صحیح مان سکتے ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے۔ اور اس کا ہر حصہ اس حس شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے، اپنا احساس شریک کرتا ہے خواہ وہ حسی ہو، یا جلی خوشگوار ہو، یا تکلیف دہ یا مشکوک۔ یہ امر کس قدر حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حسیت کے ان مرکبات کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔

خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور ابرو منقبض ہوتے ہیں۔ جس وقت ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقلق میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو ٹپکنے لگے کے صاف کرنے یا خفیف سے کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے۔ ہم کو یہاں عام نظریہ سے بحث ہے تفصیلات سے کوئی غرض نہیں ہے اس لئے میں ان پر کوئی مزید گفتگو نہ کروں گا، بلکہ یہ امر مسلم مانے لیتا ہوں کہ جو تغیر بھی ہو لازمی طور پر محسوس ہوگا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا۔ یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض ادراک کی سرور اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے نال سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے نال سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے تمام احساس اور تہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے شعور سے نکال ڈالو اور تناؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے کے مشابہ ہے۔ آیا یہ اس ادراک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیاء کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے۔ ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے لازمی طور پر ہنسیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں۔ ایک جذبی حالت جب اپنے ادنیٰ کمال پر ہو تو اس وقت اس سے بعض عناصر احساس نکال ڈالنا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا، ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہی خیال ہے جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہوں گے خیال کرنے کی

بات ہے کہ اگر خوف سے قلب سے حرکت تیز نہ ہو، سانس نہ پھولے، ہونٹ نہ کانپیں، ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں، رواں کھڑا نہ ہو جائے، احتیاء میں قراقر نہ ہو، تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہوگا۔ کم از کم میں تو اس کا تحمل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرے پر سرخی ہو نہ نٹھنے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کپکپائیں نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو، بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں، نفس معمول کے مطابق ہو، چہرے پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو یہی علامات غضب کسی صنف مقود ہوتی ہے، غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی نئے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے، جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں ہی حال غم کا ہے۔ اگر آنسو نہ بہتے ہوں سسکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہوا محسوس ہو، سینہ کی ہڈی میں درد محسوس نہ ہو، تو یہ کیا غم ہوگا۔ یہ ایک بے احساسی کا وقوف ہوگا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و علائم سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرنا ہے، یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرنا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے۔ مجھ میں جس قدر شدید جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنتے ہیں اور انھیں پرستل ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے تاثر کو بھی محسوس نہ کر سکوں اور میری زندگی صرف وقوفی اور تعلقی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی

ممکن ہے قدیم حکما کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستشِ حدیث کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے۔

اس نظریہ کو مادیاتی نہ کہنا چاہئے۔ یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات بھی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائے گا اس وقت تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی بھی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب اس میں اودیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد لی گئی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو حاجی واقعات درآمد ہو جاتے کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ غلطوں پسندانہ نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاوٹ سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے ان کے ظہور کی عضو یاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضو یاتی نظریہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص قیمتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا رزول و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی وادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح سے واقف ہو چکے ہیں۔ یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہیجان آور شے کا اضطرابی نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطلاح سے متعلق تھے۔ جذبہ کس جلس سے متعلق رکھتا ہے۔ کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے۔ ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں۔ اب علی سوالات و پیش ہیں۔ یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو کسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں ہی خاص تغیرات کیلئے ہلاکتی ہیں

اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں۔ اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں اصطفا و تشبیح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ یانین میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے توجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلاں شے لاتعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احساس ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آ جائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو ان کی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر تو متعین ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ اہم تحقیق ہے کہ اضطراری افعال میں بجد اختلاف ہوتا ہے۔

”ہم سب کے مشاہدے میں ایسے اشخاص ضرور آئے ہوں گے جو خوشی میں بجائے بہت باتیں کرنے کے بالکل خاموش ہو جاتے ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا ہے کہ خوف سے بجائے اس کے کہ خوف زدہ زدہ ہو اس کے دماغ کی طرف خون دوڑا لہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ غم سے بجائے اس کے کہ انسان ایک جگہ سرنگون ہو کے بیٹھے وہ بنیابانہ ادھر ادھر پھرتا رہے اور آہ و زاری کرتا رہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور ایک ہی سبب کی بنا پر یہ مختلف افراد کے اوجیہ میں مختلف طور پر عمل کر سکتا ہے (کیونکہ ان کا رد عمل ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا) اس کے علاوہ تسوینی جو دماغ میں سے ہو کر عرقی حرکی مرکز تک جاتی ہے وہ ابتدائی ارتسامات کے اطلاق تصورات کی صورت میں مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف طور پر متاثر ہوتی ہے۔“

مختصر یہ ہے کہ اگر کوئی غرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر صطفا صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے اور اس قسم کے سوال کے کہ غصہ یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے۔ اس کے بجائے

اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں؟ عضوی میکا نیک کے لئے ایک طرف اور تائیخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے۔ جہلاور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا دستیاب ہونا ذرا دشوار ہو۔ آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا ذکر کروں گا جو اس جواب کا جواب دینے کے متعلق کی گئی ہیں۔

اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے

مجھے جذبات کے تنقل کا جو بہتر اور مفید تر طریقہ معلوم ہوتا تھا اس کو میں خاصی صراحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں۔ مگر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہنوز یہ مفروضے سے زیادہ نہیں ہے جو ممکن ہے کہ صحیح تنقل ہو مگر اس کے قطعی طور پر ثبات ہونے میں ابھی بہت سی باتوں کی کمی ہے۔ لیکن قطعی طور پر اس کی تردید کا طریقہ بھی یہی ہو سکتا ہے کہ کسی ایک جذبہ کو لو اور اس کے اندر احساس کے ایسے اوصاف دکھاؤ جو صراحتاً ان احساسات سے زیادہ ہوں جو ان آلات سے پیدا ہو سکتے ہیں جو اس وقت متاثر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے احساس کے اس قسم کے خالص روحانی اوصاف کا یقین کے ساتھ پتہ لگانا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ بقول پروفیسر لائیجے ہمارے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کے مطابق ہم روحی اور جسمی احساسات میں امتیاز کر سکیں۔ اس پر میں اس قدر اور اضافہ کر سکتا ہوں کہ جس قدر ہم اپنے تالی کو تیز کرتے ہیں، اسی قدر ہمارے احساس کے حل اوصاف زیادہ مفاسم بن جاتے ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۳۰۳) اور اسی وجہ سے امتیاز زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس اگر ہم کو کوئی ایسا موضوع مل سکے جو اندر باہر سے قطعاً بے حس ہو مگر اس کے ساتھ ہی مفلوج نہ ہو تا کہ جذبہ آورا نشیا سے اس کے اندر معمولی علامات تو پیدا ہو سکیں لیکن اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ

ذہنی طور پر تم کو کیا محسوس ہو رہا ہے تو یہ کہے کہ مجھے تو کسی ذہنی جذبہ کا احساس نہیں ہو رہا ہے تو اس نظریہ کا ثبوت قطعی دستیاب ہو جائے۔ اس قسم کے آدمی کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جس کی بھوک کا اندازہ دیکھنے والے اس واقعہ سے کرتے ہیں کہ وہ کھاتا ہے مگر جو بعد میں اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ مجھے تو مطلق بھوک نہ تھی ہر قسم کے واقعات کا دستیاب ہونا نہایت ہی دشوار ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے طبی کتب میں اس قسم کے صرف تین واقعے ملتے ہیں۔ ریگیس لمس کے مشہور واقعہ میں تو بیان کرنے والے اس کی جذبی حالت کے متعلق کچھ بیان نہیں کرتے۔ ڈاکٹر جی ونٹر کے مریض کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بے حرکت اور سست تھا مگر خود ڈاکٹر ونٹر سے مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس کی نفسی حالت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ پروفیسر اسٹرومیل جس عجیب و غریب واقعہ کی اطلاع دیتے ہیں (جس کا حوالہ ایک اور سلسلہ میں میں آئندہ بھی دوں گا) اس میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مریض ایک موحی کا پندرہ سالہ شاگرد ہے اور ایک آنکھ اور ایک کان کے سوا اندر باہر دونوں طرف سے بالکل بے حس ہے۔ اس کا جب رات کو بستر پر پیشاب پاخانہ خطا ہو جاتا تھا تو اس سے شرمندگی کا اظہار ہوتا تھا اور جب اس کے سامنے وہ کھانا لایا گیا جس کو وہ اپنی صحت کے زمانہ میں بہت شوق سے کھاتا تھا تو اس کو اس امر سے کہ اب میں اس کے ذائقہ کا لطف نہیں اٹھا سکتا بہت رنج ہوا تھا۔ ڈاکٹر اسٹرومیل نے ازراہ عنایت مجھے اس امر کی بھی اطلاع دی ہے کہ اس نے بعض اوقات تعجب خوف و غصہ کا بھی اظہار ہوا ہے۔ اس کے حالات کا مشاہدہ کرتے وقت اس قسم کے جذبات کے نظریہ کا کوئی خیال نہیں کیا گیا مگر یہ خیال بالکل قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سے کہ وہ اپنی کل فطری اشتہات و ضروریات بلا کسی قسم کے احساس کے انجام دیتا تھا اسی طرح اس کے جذبات میں بھی احساس کو دخل نہ ہوگا بلکہ صرف آثار و علامات ہوں گی۔ عام بے حسی کا جب کبھی کوئی نیا واقعہ مشاہدہ میں آئے تو اس میں داخلی جذبی حسیت پر ان علامات جذبہ سے علاحدہ غور کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ

اور حالات پیدا کر دیتے ہوں۔

اعتراضات اور ان کے جوابات

اب میں ان چند اعتراضات کا ذکر کرتا ہوں جو اس نظریہ پر وارد ہو سکتے ہیں ان کے جوابات اس کو اور زیادہ قرین قیاس بنا دیں گے۔ پہلا اعتراض۔ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی حقیقی شہادت موجود نہیں ہے کہ بعض اور اکات سے ایک قسم کے قوری اثر کی بنا پر عام جسم پر آثار رونما ہوتے ہیں جو کسی جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتے ہیں۔

جواب۔ بلاشبہ اس قسم کی بہت کافی شہادت موجود ہے۔ نظم ڈراما یا زدی مندرستہ وقت ہم کو اس جلدی الیکسی پر اکثر حیرت ہوتی ہے جو ایک اچانک موج کی طرح سے ہم پر اسے گزر جاتی ہے اور اسی طرح دل بھرنے اور اچانک آنسوؤں کے زور کرنے پر جو کبھی ہم پر طاری ہوتی ہے۔ گانے سنتے وقت یہی بات سبھی زیادہ نمایاں طور پر صریح معلوم ہوتی ہے۔ اگر جنگل میں ہم اچانک کسی سیاہ متحرک شے کو دیکھتے ہیں تو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور اس سے پہلے کہ خطرے کا کوئی خاص تصور ہو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکے کنارے پر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو پریشانی کا ایک خاص احساس ہوتا ہے اور ہم پیچھے کی طرف ہٹ جاتے ہیں اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ وہ بالکل محفوظ ہے اور اس کے گر جانے کا ہمیں کوئی واضح خیال نہیں ہوتا۔ خود میں نے بچپن میں جب کہ میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوگی ایک گھوڑے کے خون بہتا ہوا دیکھا اور اس کو دیکھ کر بے ہوش ہو گیا۔ مجھے اس وقت بھی اپنے اس بے ہوش ہو جانے پر سخت حیرت ہوئی تھی جو مجھے اب تک یاد ہے۔ خون ایک ڈول کے اندر تھا اور اس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دعو کہ نہیں دیر ہا ہے تو مجھے یاد ہے کہ میں نے اس میں لکڑی چلائی اور اس پر سے خون کے قطرات ٹپکتے ہوئے دیکھے اور مجھے اس وقت

سوائے بچپن کی حیرت کے اور کوئی خیال نہ تھا۔ اچانک میری آنکھوں کے آگے اندھیرا چھا گیا۔ کانوں میں مہنہ مہنہ کی سی آواز آنے لگی اور میں بے ہوش ہو گیا۔ میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر انسان بے ہوش ہو جاتا ہے، یا اس سے اس کو منتلی ہونے لگتی ہے۔ اس سے نہ مجھے کسی قسم کی کوئی نفرت تھی، اور نہ کسی قسم کا خوف تھا اور اس کم سنی میں بھی مجھے خوب یاد ہے کہ اس بات پر بہت تعجب ہوا تھا کہ سرخ رطوبت کا ایک ڈول مجھ میں اس قدر عظیم الشان جسمانی اثرات پیدا کر سکتا ہے۔

پروفیسر لانگے لکھتے ہیں۔

”کسی شخص نے کبھی اس جذبہ کو جو غیر معمولی آواز سے پیدا ہوتا ہے، اس کے حقیقی داخلی تاثر سے علیحدہ کرنے کا خیال نہیں کیا ہے۔ کوئی شخص اس کو خوف کہنے میں تامل نہ کرے گا، اور اس میں خوف کی معمولی علامات پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے ساتھ خطرے کا تصور تو نہیں ہوتا، نہ یہ خوف کے امتلاغات یا دشمنوں یا دیگر ذہنی اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ منظر خوف شور کے بعد فوراً ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ ذہنی خوف کی کوئی علامت نہیں ہوتی۔ تو بچلتے وقت اکثر اشخاص کو اس کے برابر کھڑے ہونے کی کبھی عادت پیدا نہیں ہوتی، اگرچہ اس کے پاس کھڑے ہونے میں نہ تو اپنے لئے خطرہ ہوتا ہے اور نہ دوسروں کے لئے محض آواز ان کی برداشت سے باہر ہوتی ہے۔“

فولاد کے دو چھروں کے متعلق یہ تصور کر کہ ان کی تیسرے دھاریں

ایک دوسرے پر پڑ رہی ہیں اور یہ ادھر ادھر حرکت کر رہے ہیں۔ اس خیال کے ساتھ ہی ہمارا اعلیٰ نظام عصبی گویا کہ تن جاتا ہے۔ حالانکہ ناگوار پریشانی کے احساس یا محض اس خوف کے علاوہ کہ ممکن ہے اور کچھ ہو جائے اور کوئی جذبہ ہو سکتا ہے۔ یہاں جذبہ کی کل کائنات وہ جس جسمانی اثر ہوتی ہے جو چھوٹے فوراً پیدا کرتے ہیں۔ یہ واقعہ نمونہ کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ جس حالت میں کوئی تصور ہی جذبہ جسمانی علامت سے پہلے ہوتا معلوم ہوتا ہے تو اکثر اوقات وہ ان علامات اور انتظامی کیفیت کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ جو شخص خون کو دیکھ کر

بے ہوش ہو چکا ہے وہ ممکن ہے کل جراحی کی تیاریوں کو ایسی پریشانی اور ایسے گھبراہٹ کے ساتھ دیکھے جو اس کے ضبط سے باہر ہو۔ وہ بعض احساسات کا انتظار کرتا ہے اور انتظار کی وجہ سے وہ اور بھی حلد وارو ہو جاتے ہیں۔ مرضی خوف کی صورت میں موضوع اکثر اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ جو کیفیت ان پر طاری ہوتی ہے وہ بیشتر خود خوف کا خوف ہوتی ہے۔ یرونیسٹرین جن کیفیات کو جذبات نازک کہتے ہیں ان کی مختلف اشکال میں اگرچہ جذبہ کے پہنچ ہونے سے پہلے معروض صحیح کے براہ راست تصور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بااں ہمہ بعض اوقات علامات کا خیال کرنے کا بھی یہی نتیجہ ہو جاتا ہے بطوفتی مزاج کے آدمیوں میں کسی آرزو کے خیال سے درحقیقت آرزو پیدا ہو جاتی ہے۔ جذبات شدید کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ ایک ماں جب اس پیار اور محبت کا خیال کرتی ہے جو وہ اپنے بچہ پر صرف کرتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس کی مادری محبت جوش میں آجائے۔

اس قسم کی صورتوں میں تو یہ بات ہم کو بہت واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کا آغاز بھی مظاہر و علامات سے ہوتا ہے اور انجام بھی مظاہر و علامات ہی پر ہوتا ہے۔ اس کا اس کے علاوہ کوئی ذہنی مرتبہ نہیں ہوتا کہ یہ یا تو مظاہر کا واضح وحلی احساس ہوتا ہے یا ان کا تصور ہوتا ہے پس مظاہر ہی جذبہ کے اصل مواد اور جزو و کل ہوتے ہیں۔ اور ان واقعات سے یہ بات ہمارے سمجھ میں آجانی چاہیے کہ ممکن ہے کل واقعات میں مظاہر و آثار جذبہ کی ساخت میں اس سے زیادہ اہم کام انجام دیتے ہوں جتنا کہ معمولاً ہم فرض کرتے ہیں۔

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا فوری سبب کوئی طبعی اثر ہوتا ہے جو اعصاب پر مرتب ہوتا ہے ان عرضی واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ بغیر مقصد کے ہوتا ہے۔ جو نظریہ اس وقت میں پیش کر رہا ہوں اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ ہم اس کے ذریعہ سے مرضی اور معمولی دونوں واقعات کو ایک عنوان کے تحت جمع کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانے میں ہم کو ایسے اشخاص ملیں گے جن کے غصے خوف رنج و غم و کاکا کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ بعض میں اسی طرح

بے حسی ہوتی ہے جس کا کوئی محرک نہیں ہوتا جو بہترین خارجی اسباب کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ پہلی صورت میں ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ عصبی نشیروں کی کسی ایک جذبہ جہت میں ایسی ذی اس ہوتی ہے کہ ہر پہنچ کتنا ہی غیر مناسب کیوں نہ ہو اس کے متخل ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے اور ان خاص اور پھیپہ سیدہ احساسات کا باعث ہوتا ہے جن پر جذبہ کا جسد ذہنی متخل ہوتا ہے جیسا پہلے ایک خاص مثال لو، اگر گہرا سانس نہ لے سکناد دل کا دھڑکن اور اس خاص علمی تغیر کا بطور قلبی پریشانی کے محسوس ہونا اور اس کے ساتھ بے طرح سے چپ چاپ دب کر بیٹھ جانے کو جی چاہتا اور غالباً اور کچھ احتیائی اعمال ہوں جن کا ہمنوز علم نہیں ہے یہ سب ایک شخص میں ایک ساتھ خود بخود ہوئے ہوں تو ان کے مجموعی احساس کا نام جذبہ خوف ہے اور وہ شخص مرضی خوف کا شکار ہوتا ہے۔ میرے ایک دوست جن پر اس تکلیف دہ بیماری کے اکثر حملے ہوتے رہتے ہیں، ان کا بیان ہے کہ مجھے تو یہ قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد ہوتا معلوم ہوتا ہے اس لئے میری کوشش زیادہ تر یہ ہوتی ہے کہ تنفس کو قابو میں رکھوں اور قلب کی حرکت کو سست کروں اور جب میں گہرے سانس لینے کے قابل ہو جاتا ہوں اور خود کو سیدھا رکھ سکتا ہوں تو خوف درحقیقت رفع ہو جاتا ہے۔

۱۔ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ مرضی خوف کے ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں جن میں خارجاً قلب کچھ بہت زیادہ متاثر معلوم نہیں ہوتا۔ مگر ان سے ہمارے نظریے کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ بلاشبہ یہ ممکن ہے کہ وہ قشری مرکز جن کو معمولاً خوف کا قلبی اور دیگر عضوی حسوں کے مرکب کا حقیقی جسمانی تغیر کی بنا پر احساس ہوتا ہے وہ دراصل دماغی مرض سے متوجع ہو جائیں اور ان سے اس بات کا وہم ہو جائے کہ یہ تغیرات واقع ہو گئے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خوف کا وہم نسبتاً نبض کی معتدل حالت کے ساتھ ہوتا۔ ممکن ہے۔ میں ممکن ہے کہا ہوں کیونکہ میں ایسے مشاہدات سے ناواقف ہوں جن سے اس واقعہ کی جانچ ہو سکے۔ مدہوشی حال وغیرہ بھی مماثل اشکال ہیں اور معمولی خواب کا تو

اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے اور اس کی علت خالص جسمانی ہے۔

جن المیاء کے پاس مریض بہ کثرت آتے ہیں ان کے مشاہدے میں بدبھمی کے ایسے واقعات آتے ہیں جن میں متواتر رنج و افسردگی اور کبھی کبھی خوف کے حملے مریض کی حالت کو نہایت ہی افسوس ناک بنا دیتے ہیں۔ میں نے اس قسم کے واقعات کا نہایت غور سے مشاہدہ کیا ہے۔ اور میں نے اتنی شدید کوئی تکلیف نہیں دیکھی جو ان حملوں کے دوران میں مشاہدے میں آتی ہے۔ چنانچہ ایک شخص عصبی ضعف مدہ میں مبتلا ہے۔ کسی دن دوپہر کے وقت بغیر کسی اطلاع اور بغیر کسی پلانہری سبب کے اچانک اس خوف کا حملہ ہوتا ہے۔ مریض کو ابتداءً بہم قسم کی بھینپی سی محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے کہ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایسے شدید و تکلیف دہ دھکے لگتے ہیں گویا مریض کے جسم میں سے برقی توج گزر رہے ہیں۔ اس کے چند منٹ بعد اس پر نہایت ہی شدید خوف کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اسے کسی شے کا خوف نہیں ہوتا بلکہ محض خوف ہوتا ہے۔ اس کا ذہن بالکل خالی ہوتا ہے۔ وہ اپنی مصیبت و تکلیف کا سبب معلوم کرنا چاہتا ہے مگر اس کو کوئی سبب نہیں ملتا۔ اس کے ساتھ ہی اس کا خوف اس حد تک بڑھ جاتا ہے کہ اس پر شدید لرزہ طاری ہوتا ہے اور اس کے منہ سے آہستہ آہستہ سسکیوں اور سسکیوں کی آواز نکلتی ہے۔ پسینے سے اس کا جسم تر ہو جاتا ہے منہ بالکل خشک ہوتا ہے۔ اس نوبت پر اس کی آنکھ میں آنسو نہیں ہوتے اگرچہ اس کو نہایت شدید تکلیف ہوتی ہے۔ جب اس دورے کی انتہائی کیفیت گزر جاتی ہے تو کثرت سے آنسو بہتے ہیں یا پھر ایسی ذہنی کیفیت ہو جاتی ہے جس میں مریض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ذکر ہی نہیں۔ ان تمام حالتوں میں آنکھ کان وغیرہ کے یا زیادہ احتیاج اور جذبی قسم واضح ترین احساسات خالص مرکزی عصبی فعلیت کی بدولت ہو سکتے ہیں، حالانکہ (جیسا کہ میرا خیال ہے) حوالی میں کامل سکون ہوتا ہے۔

خفیف سی تحریک پر روتا ہے۔ اور اب بہت چکے زرد رنگ کا پیشاب ہوتا ہے۔ اس کے بعد قلب کی حالت معمولی ہو جاتی اور دورہ فرو ہو جاتا ہے۔

”غصے کے دورے اس قدر بے بنیاد و بے گٹام ہوتے ہیں کہ سب کو انہیں علامات مرض ماننا پڑے گا۔ نو آموز ڈاکٹر کے لئے غصے کے اس قسم کے مرضی حملوں کے مطالعہ سے زیادہ شاید ہی کوئی شے مفید ہوگی، خصوصاً جس وقت یہ خالص اور دیگھ نفسی اختلالات کی آمیزش سے پاک ہوتا ہے۔ یہ اس نادار وقوع بیماری میں ہوتا ہے جس کو آئی ضبط کہتے ہیں جس مریض میں اس بیماری کا رجحان ہوتا ہے وہ گو ویسے تو بالکل معقول انسان ہوتا ہے مگر اچانک بغیر کسی خارجی احتمال کے شدید غیظ و غضب میں مبتلا ہو جاتا ہے جس میں ایک نہایت ہی خطرناک اور شدید رجحان نقصان و ایذا پہنچانے کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے آدمیوں کی طرف جھپٹتا ہے اور جن تک اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے ان کو وہ ہاتھوں پاؤں سے مارتا ہے کلا گونٹ دیتا ہے جو شے ملتی ہے اس کو دے مارتا ہے اور توڑ پھوڑ دیتا ہے۔ جھینٹا اور شور مچاتا ہے اس کی آنکھوں سے شعلے نکلنے لگتے ہیں اور اس دوران میں اس سے وہ تمام علامات ظاہر ہوتی ہیں جو عرقی حرکی انجناد خون کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس کے متعلق ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مضمہ کا متلازم ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ سرخ اور متورم ہوتا ہے اس کے رخسارے گرم ہوتے ہیں اس کی آنکھیں باہر کو نکلی پڑتی ہیں اور آنکھوں کی سفیدی میں خون اترتا ہوتا ہے۔ قلب نہایت سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے نبض کی ضربات ۱۰۰ سے ۱۲۰ فی منٹ تک ہوتی ہیں۔ گردن کی سرسین پر اور مرتعش ہوتی ہیں رگیں پھولی ہوتی ہیں اور منہ سے کف جاری ہوتا ہے۔ یہ دورہ چند گھنٹے سے زیادہ نہیں رہتا۔ اور ختم اس طرح سے ہوتا ہے کہ مریض سو جاتا ہے اور اٹھ سے بارہ گھنٹے تک برابر سوتا رہتا ہے“

اور بیدار ہونے کے بعد وہ اپنے دورے کی حالت کو بالکل بھول چکنا ہے۔ یہ جذبی حالتیں گونا گویا طور پر کوئی علت نہیں رکھتیں، مگر غصہ سے متعلقہ راستے جن کی کیفیت بھک سے اڑ جانے والے مادے کی سی ہوتی ہے ان سے خفیف سی درآئندہ جس سے اخراج ہو جاتا ہے جس طرح جب ہم سمندری متلی میں مبتلا ہوتے ہیں اور ہر بو بہر ذائقہ ہر آواز ہر مرنی سننے پر حرکت غرض ہر قسم کا حسی تجربہ ہماری متلی کو بڑھاتا ہے اسی طرح سے مرنی خوف یا غصہ ہے ایسی جس سے بڑھتا ہے جو عصبی مرکوز کو متبیح کرتی ہے۔ اس وقت اس کا علاج صرف یہ ہوتا ہے کہ بالکل خاموش ہو اس امر کو نہ تسلیم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس سب قصہ میں جسمانی حالت کا سب سے بڑا دخل ہوتا ہے اور زمینی حالت جسمانی حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کل مدت میں عقل بالکل متاثر نہ ہو اور بالکل ایک غیر متعلق تماشائی کی سی حیثیت رکھتی ہو اور جذبے کے حقیقی مقصد کو موجود نہ پائے۔

ہینسلے کے چند جلوں کا اقتباس کر کے میں اس پہلے اعتراض کے جواب کو

۱۔ لا محالہ ۶

۲۔ میں اس خیال کی جانبائل ہوں کہ غم و غصہ وغیرہ کی بعض سرسٹا نا حالتوں میں احساسی اختلالات ان اختلالات کے مقابلہ میں کم قوی ہوتے ہیں جو خارجی اظہار کا باعث ہوتے ہیں۔ ان حالتوں میں خارجی اظہار عجز زیادہ اور داخلی پہلو کو کھلا ہوتا ہے۔ جس وقت کہ اس پاس کے بیٹھنے والے رحم سے حد سے زیادہ متاثر یا پریشانی سے زرد ہوتے ہیں موضوع اپنی حالت کو جاری رکھتا ہے مگر ساتھ ہی اپنے عدم غلوں کو محسوس کرتا ہے اور اس کو اس امر پر تعجب ہوتا ہے کہ وہ اس تماشے کو کب تک جاری رکھ سکتا ہے۔ جملے اکثر اوقات اپنے اچانک ہو جانے کی وجہ سے بہت ہی حیرت ناک ہوتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں علاج اس طرح سے کرتے ہیں کہ مریض کو قوی تر ارادے ڈراتے اور دباتے ہیں۔ اگر وہ بگڑتا ہے تو تم بھی بگڑاؤ۔ یہ نہیں اگر تو بک بک کرے گا تو میں بھی بک بک کروں گا۔ یہ حالتیں بظاہر بڑے جسمانی اظہار اور مقابلہ کم حقیقی ذہنی جذبے کی ہیں جن سے اس نظریے کے بدنام کرنے میں کام لیا جا سکتا ہے جس کو متن میں بیان کیا گیا ہے۔

ختم کرتا ہوں۔

”کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جسمانی اعصاب کا ہیجان جذبہ کو تیز کرنے کے لئے تصورات سے لاگ نہیں کھاتا۔ (غور کرنے کی بات ہے کہ اس بات سے ہمارے نظریہ کا کس قدر صحت کے ساتھ اظہار ہوتا ہے) یہ امر کہ یہ ایسا کرتے ہیں ان واقعات سے ثابت ہے جن میں خاص اعصاب خاص طور پر ہیج پذیر ہونے کی صورت میں جذبہ میں شریک ہوتے اور اس کی کیفیت کا تعین کرتے ہیں۔ اگر کسی شخص کا زخم کھلا ہوا ہو تو ہر تکلیف وہ اور خوفناک منظر سے زخم میں تکلیف ہونے لگے گی۔ جو لوگ امراض قلب میں مبتلا ہوتے ہیں ان میں ایک خاص قسم کی ذکاوت حس پیدا ہو جاتی ہے جس کو اکثر اوقات خود مریض سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں مگر جس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ خفیف سے اثر سے بھی قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے۔ میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جذبہ کی کیفیت تک کا تعین ان آلات سے ہوتا ہے جو اس میں شرکت پر مائل معلوم ہوتے ہیں جس طرح سے وہ بدن مالی جو سیاروں کی گردش کے اعتبار سے صحیح ہوتی ہے اس کے ساتھ سینہ میں ایک قسم کی تکلیف محسوس ہونے لگتی ہے اسی طرح سے اعضائے صدر کے مرض میں اسی قسم کی تکلیف بے بنیاد اندیشوں سے ہوتی ہے۔ معدے سے ہوا کا ایک بلبل اٹھ کر مری سے گذر کر چند منٹ اور صرا و صر جھکنا ہوا جب قلب پر دباؤ ڈالتا ہے تو نیند کے عالم میں تو خواب پریشان کا اور بیداری کے عالم میں بہم پریشانی کا باعث ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خوشی کے خیالات سے ہمارے ادھیہ پھیل جاتے ہیں۔ اور تھوڑی مقدار میں شراب بھی ادھیہ کو پھیلا دیتی ہے اور ہم کو خوشی کے خیالات پر مائل کرتی ہے۔ اگر مذاق اور شراب دونوں ملکر کام کریں تو ان دونوں کے متحدہ عمل سے جذبی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس نسبت سے شراب زیادہ کام کرتی ہے اسی نسبت سے ہم مذاق سے طالع سرور ہوتے ہیں۔“

۱۔ اپنے اس ثبوت کے اجزاء ہونے کی حیثیت سے لاکھ نشہ آلودہ دوائیوں پر بہت زور دیتا ہے کہ جسم پر فطرت لمبیعی کے اثرات جذبات کی پیدائش میں اول درجہ رکھتے ہیں۔ ایضاً ص ۲۷

دوسرا اعتراض۔ اگر ہمارا نظریہ صحیح ہو تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ کسی خاص جذبہ کے نام نہاد مظاہر و نظوا ہر سے ہم میں جذبہ پیدا ہونا چاہئے معترض یہ کہتا ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ ایک نقیال جذبہ کی پوری نقل کر لیتا ہے مگر داخلی طور پر اس پر کسی قسم کا اثر نہیں ہوتا۔ ہم سب روئی شکل بنا سکتے اور رو سکتے ہیں حالانکہ ہم کو غم کا احساس نہ ہونا ہو یا ہنس سکتے حالانکہ ہم کو دلچسپی نہ ہوتی ہو۔

جواب۔ اکثر جذبات کی تو اس طرح سے جانچ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اکثر اُتار و علائم ایسے اعضا میں ہوتے ہیں جن پر ہم کو کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو رونے کی نقل کرتے ہوئے سچ مچ کے آنسو بہا سکتے ہوں۔ مگر جن حد و کم اندر اس کی تصدیق ہو سکتی ہے تجربہ ہمارے نظریہ کے اس نتیجہ کی تائید کرتا ہے نہ کہ تردید۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جھگڑ کے وقت خوف بھاگنے سے بڑھ جاتا ہے اور غم و غصہ کی حالت میں ان علامات کو اپنے اوپر موقع دینے سے خود ان جذبات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہر بار کی سبکیاں رنج کو اور سبھی شدید کردیتی ہیں اور پہلے سے بھی شدید تر سبکیوں کا باعث ہوتی ہیں یہاں تک کمزوری اور متعلقہ نظام کے تھکان ہی سے سکون ہوتا ہے۔ غصہ میں یہ مشہور بات ہے کہ ہم اس کو بار بار کے اظہار سے انتہا کو پہنچاتے ہیں۔ اگر ذرا دیر کے لئے غصہ کے اظہار کو روک لیا جائے تو یہ فنا ہو جائے گا۔ اگر اپنے غصہ کے ظاہر کرنے سے پہلے دس تا گن لو تو اس کا موقع مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا۔ جرأت کو برقرار رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض ستارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر سرنگوں بیٹھے ہوئے ٹھنڈی سائیں لو ہر شخص کو عکین آداز میں جواب دو تو ننھا را غم باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے بڑھ کر کوئی نصیحت نہیں اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ اگر کیم اپنے غیر پسندیدہ جذبی رجحانات کو دبانا چاہتے ہوں تو اولاً ہمیں نہایت غور و فکر کے ساتھ اور ارادۃً ان مخالف جذبات کی علامات کی نقل کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا پیل لازمی طور پر ملے گا افسردہ خاطر ہی اور افسردہ روئی رفع ہو جائے گی اور حقیقی بشاشی اور خوش خلقی ان کی جگہ کے لئے گی۔ پیشانی کے بل نکال ڈالو آنکھوں کو روشن کرو جسم کے پہلوؤں کو نہیں بلکہ سامنے کے

حصہ کو موڑ و نشان آواز میں گفتگو کرنا اگر تمہارا قلب برف کی طرح سے سمجھ نہیں دے تو رفتہ رفتہ ضرور اس میں اینٹزار پیدا ہو جائے گا۔

اس امر کو تمام علماء نفسیات تسلیم کرتے ہیں صرف وہ اس کی پوری اہمیت پر توجہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ مثلاً پروفیسرین لکھتے ہیں۔

”ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک کمزور (جذبی) الہر..... چونکہ خارج سے رک جاتی ہے اس لئے اندر بھی وہ معطل رہتی ہے۔ اگر خارجی اظہار کو ہر موقع پر روکا جائے تو ہرگز ان کا ہیجان فنا ہو جاتا ہے۔ اسی قسم کی رکاوٹ سے ہم رحم غصہ خوف غرور کو اکثر معمولی مواقع پر دبا دیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ واقعہ ہے کہ اصل حرکات کے روکنے سے وہ عصبی امواج فنا ہو جاتی ہیں جو ان کو شہیج کرتی ہیں جس کی وجہ سے خارجی سکون کے بعد داخلی سکون ہوتا ہے۔ اگر داخلی موج اور آزادانہ خارجی اظہار میں باہم کوئی متابعت نہ ہو تو یہ کسی صورت میں بھی توجہ پذیر نہ ہوتا۔ اسی طرح سے ہم ہفتہ خیال کو تازہ کر سکتے ہیں۔ خارجی علامات کو ارادی طور پر پیدا کر کے ہم رفتہ رفتہ ان کے متعلقہ اعصاب کو شہیج کر دیتے ہیں اور آخر کار ایک طرح کے خارجی عمل سے نشتر موج کو بیدار کر لیتے ہیں..... چنانچہ اسی وجہ سے ہم بعض اوقات خوشی کا چہرہ بنا کر اپنے آپ کو فی الحقیقت نشان بنا سکتے ہیں۔“

ہمارے پاس اس قسم کی اور شہادتیں بھی بہ کثرت موجود ہیں۔ برک اپنی کتاب ٹریٹیز آن دی سلائم اینڈ بیونی فل میں قیافہ داں کمپنیلا کی مندرجہ ذیل باتیں لکھتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے صرف یہی نہیں کہ انسانی چہروں کا نہایت ہی صحیح مشاہدہ کیا تھا بلکہ جن اشخاص کے چہروں میں کسی قسم کی بھی کوئی خصوصیت ہوتی تھی اس کے نقل کرنے میں ماہر تھا۔ جب آئے ان لوگوں کے رجحانات کا پتہ لگانا ہوتا جن سے اس کو سابقہ پڑتا تھا تو وہ جہاں تک

اس سے ہو سکتا تھا اپنے چہرے اپنی حرکات و سکنات اپنے کل جسم کو اس شخص کا سا بنالیتا تھا جس کا اس کو امتحان کرنا ہوتا تھا اور پھر نہایت غور کے ساتھ اس بات کو معلوم کرتا کہ اس تغیر سے اس کا ذہن کس طرف مائل ہوتا ہے مصنف کا بیان ہے کہ اس طرح سے وہ لوگوں کے خیالات و رجحانات کا اس طرح سے پتہ چلاتا تھا کہ گویا وہ ہر شخص کے ذہن میں داخل ہوا ہے۔ میں نے اکثر دیکھا ہے (برک اب خود اپنا ذکر کرتا ہے) کہ خشکی پر سکون خوف زدہ جبری آدمیوں کے چہرے بھرے کی نقل سے میرا ذہن اس جذبہ کی طرف مائل ہو جاتا ہے جس کی نقل کی میں کوشش کرتا ہوں۔ بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ جذبے اور اس کی متعلقہ حرکات کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔^{۱۵۶}

اس کے خلاف یہ کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے ایکٹروں نے اپنے چہرے چال اور آواز میں کامل طور پر جذبے کے آثار پیدا کر لیتے ہیں ان کا بیان ہے کہ ہمیں کسی قسم کا جذبہ محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن بعض بقول مسٹر ورم آرچر کے جنھوں نے نہایت مفید اعدادی تحقیق کی ہے یہ کہتے ہیں کہ جس جذبے کی ہم پوری طرح سے نقل کرتے ہیں وہ ہم پر طاری ہو جاتا ہے۔^{۱۵۷}

۱۵۶۔ اقتباس کردہ ڈیوگڈ اسٹوارٹ (Hinitoused) Elements

۱۵۷۔ Voischule der Aesthetik میں اپنے متعلق تقریباً یہی کہتا ہے انسان اپنے مشاہدے سے اس بات کو معلوم کر سکتا ہے کہ ذہنی حالت کے جسمانی اظہار کی نقل سے محض دیکھنے کی نسبت یہ زیادہ بہتر طور پر ہماری سمجھ میں آسکتی ہے۔۔۔۔۔ جب میں کسی ایسے شخص کے پیچھے چلتا ہوں۔ جس سے میں واقف نہیں ہوتا، اور اس کے انداز رفتار کی تا بہ امکان کامل طور پر نقل کرتا ہوں تو مجھے نہایت ہی عجیب طور پر ایسے احساس کا ارتسام ہوتا ہے، جیسا کہ اس شخص کو ہونا چاہیے۔ گویا ایک نوجوان عورت کی طرح ہنک ہنک کر چلنے سے آدمی کے ذہن پر نسوانی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

۱۵۸۔ The Anatomy of acting لاگین میگزین جلد ۱۱ صفحہ ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۹۸ (۱۸۸۸)

جو بعد کو کتابی صورت میں شائع ہو گیا ہے۔

دبا سکتے ہیں بعض ایسا نہیں کر سکتے۔ اور غالباً جذبات کے بڑے حصہ کا مدار انہیں علامت پر ہے۔ بناوٹی عشق کے اور دوسرے اداکار جو داخلی اعتبار سے بے حس ہوتے ہیں وہ غالباً آتشانی علامت کو خارجی علامات سے بالکل ملحدہ کر لیتے ہیں۔ پروفیسر سکورسکی ساکن کیف نے مجاہدین کے چہرے کی علامات کی بڑی جید تکفل کر کے وہ کہتا ہے۔
 ”جب میں اپنے چہرے کے عضلات کو کسی نقل کی صورت میں منقبض کرتا ہوں، تو مجھے کسی قسم کا جذبی پہچان اپنے اندر محسوس نہیں ہوتا، جس کے معنی یہ ہیں کہ نقل بالکل مصنوعی ہوتی ہے اگرچہ اس پر خارجی علامات کے اعتبار سے کسی قسم کا بھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔“

لیکن پروفیسر سکورسکی کے بیان کے سیاق سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ائمہ سامنے رکھ کر چہرے کے عضلات کے منقبض کرنے کی مشق کی ہے اس کی وجہ سے وہ ان کے فطری اختلافات کو قطعاً نظر انداز کر سکتے ہیں اور ان کو جس ترتیب سے چاہیں منقبض کر سکتے ہیں اور چاہیں تو چہرے کے ایک طرف کے عضلات منقبض ہوں یا دوسری طرف کے یا پورے چہرے کے۔ غالباً چہرے کی نقل ان کے اندر ایک بالکل محدود مقامی شے ہے۔ اس کی وجہ سے اور کہیں بھلہ روانہ تغیرات نہیں ہوتے۔

تبیسر اعتراض۔ جذبہ کے ظاہر کرنے سے تو بجائے اس کے کہ جذبہ بڑھے الما ختم ہو جاتا ہے۔ غصہ کے اچھی طرح ظاہر کر لینے کے بعد غصہ فرو ہو جاتا ہے۔ دبلے ہوئے جذبات تو دماغ کے اوپر جنون کا سبب مل کرتے ہیں جواب۔ اس اعتراض میں دو کیفیتوں کے مابین امتیاز نہیں کیا گیا۔ جذبہ کے دوران میں ایک حالت ہوتی ہے اور جذبہ کے اظہار کے بعد دوسری حالت ہوتی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ معمولاً چونکہ یہ اخراج کا فطری راستہ ہوتا ہے اس لئے اظہار سے عصبی مرکز متحکم جاتے ہیں اور جذبہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر غصے یا آنسوؤں کو محض دبا دیا جائے اور باعث غم و غصہ ذہن کے سامنے اسی طرح رہے تو جو تو جات مستحالی راستوں سے گذرتے ہیں اب دوسری طرف مائل ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے اخراج کے لئے

کوئی نہ کوئی صورت ہوئی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے پھر مختلف اور بدتر نتائج ہوں چنانچہ انتقامی غور و فکر کا یہ نتیجہ ہو سکتا ہے کہ انسان ایک دم برس پڑے۔ ممکن ہے جو شخص آنسوؤں کو ضبط کرے خشک حرارت اس کے جسم کو جلا کر خشک کر دے اور مہیا کہ ڈانٹے کہتا ہے اس کا جسم پتھر ہو کر رہ جائے۔ اسی حالت میں آنسوؤں یا اگر یہ بیکار کے شدید دورے سے بہت سکون ہو سکتا ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب توجہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اگر معمولی راستہ بند ہو تو ممکن ہے کہ مرضی راستہ کو اختیار کر لے جب صورت حال ایسی ہو تو جذبہ کو اخراج کا موقع ہی دینا بہتر ہوتا ہے لیکن یہاں میں پر و فیسرین کی عبارت کا پھر اقتباس کرتا ہوں۔

”اس سے اس کے علاوہ اور کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ ایک جذبہ ممکن ہے اس قدر قوی ہو کہ انسان اس کی ضبط کی طاقت نہ رکھتا ہو اور اس کے اگر جم ضبط کرنے کی کوشش کریں تو گویا کہ ہم اپنی قوت کو ضائع کرتے ہیں۔ اگر جم فی الحقیقت طوفان کو روک سکتے ہوں تو اس کی اسی طرح سے کوشش کرنی چاہئے جس طرح کمزور احساسات کی صورت میں کی جاتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں جذبات کو عادتہ قابو میں رکھنے کی قابلیت باقاعدہ ضبط کی عادت کے بغیر پیدا نہیں ہوتی اور یہ بات ضعیف و قوی دونوں طرح کے جذبہ کے متعلق صحیح ہے۔

جب ہم بچوں کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنی جذباتی گفتگو اور جذبے کے اظہار کو دبائیں تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ زیادہ محسوس کریں بلکہ مقصد اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک حد تک توجہ توجہات تحتی طغیوں سے منعطف ہوتے ہیں ان سے دماغ کے فکری قطعات کی فعالیت میں ضرور اضافہ ہوتا ہے بعضی دوروں اور دیگر دماغی ضرورتوں میں صورت حال اس کے برعکس ہوتی ہے یعنی توجہات کے فکری قطعات کی طرف جانے کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ معروضات میں نیچے کی طرف آلات جسم میں توجہات سمجھنے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ نتیجہ کس کا اگر یہ غمزدہ یا غصہ ہوتا ہے جو ضعیف تحریک پر دورے کی صورت میں ہوتا ہے جس کے ساتھ منطقی فکر اور ارادے اور فیصلے کی قوتوں کی کمزوری لاحق ہوتی ہے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جس سے ہم اپنے بچہ کو بچانا چاہتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہم بعض اشخاص کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ جذبہ کو دبائیں گے تو ان کو احساس زیادہ ہوگا دوسری قسم کے آدمیوں میں بس پڑنے کی وہ قوت جو جذبہ میں اہم مواقع پر ہوتی ہے اس طریق کے ساتھ متلازم معلوم ہوتی ہے جس پر وہ اس کو وقفات کے دوران میں دباتے ہیں۔ گویا یہ اشخاص شاذ ہوتے ہیں اور ہر قسم میں وہی قانون صادق آتا ہے جو آخری پیرے گراف میں بیان کیا گیا ہے عطلو فنیہ کا مزاج اس قسم کا ہوتا ہے کہ ایک دم برس پڑتے ہیں۔ اگر اس موج کو روک دیا جائے تو اس سے صرف ایک حد تک حقیقی فعلیتیں معمول سے زیادہ واقع ہوں گی۔ زیادہ تر اس سے محض بے پروائی پیدا ہوگی۔ دوسری طرف گہنے اور بد مزاج نفعت کوہ آتش فشان کو لو اگر وہ اپنے جذبات کی علامات کو دبائے تو وہ دیکھے گا جب ان کو اظہار کا موقع نہیں ملتا تو وہ فنا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ایسے مواقع کثرت سے پیش آتے ہیں جن میں وہ ان کا ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہو تو وہ یہ دیکھے گا جوں جوں اس کی عمر بڑھتی جائے گی یہ شدید تر ہوتے جائیں گے۔ اگر ہمارا مفروضہ صحیح ہے تو اس سے ہم کو اس امر کا اور بھی وضاحت کے ساتھ احساس ہوتا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی ہمارے جسم سے کس قدر وابستہ ہے۔ بوجہ محبت حوص عضہ غرورہ حیثیت احساسات کے ایک ہی سرزمین کے پھل ہیں جن کے ساتھ لذت و اطمینان کی کیف ترین جسمانی حسیں ہوتی ہیں مگر متعلم کو یاد ہوگا کہ ابتداء ہم نے یہ کہا تھا کہ ہم یہ صرف شدید جذبات ہی کے متعلق دعویٰ کریں گے، اور جذبی حیثیت کی وہ داخلی حالتیں جو بادی النظر میں جسمانی نتائج سے ماری معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم اپنے بیان سے خارج کئے دیتے ہیں۔ اب ہم کو چند لفظان لطیف جذبات کے متعلق کہنے چاہیں۔

جذبات لطیف

یہ اخلاقی عقلی اور جمالیاتی احساسات ہوتے ہیں۔ آواز الوان خطوط کی ہمنوائیاں منطقی مطابقتیں اور مقصدی موزونیاں ہم کو ایسی لذت سے متاثر کرتی ہیں جو استحضار کی صورت تک میں خلعتی معلوم ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

یہ اس ارتعاش ہے کچھ بھی مستعار نہیں لیتی جس کا دماغ سے نیچے جوش و خروش ہوتا ہے۔ ہر بار فی علمائے نفسیات نے احساسات میں اس صورت کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے جس میں تصورات کو ترتیب دی جاتی ہے۔ ایک ریاضیاتی ثبوت اسی قدر خالص اور ایک فعل معدلت اسی طرح صاف ہو سکتا ہے جس قدر کہ ایک تصویر یا تان ہو سکتی ہے اگرچہ خوبصورتی اور صفائی کو جس کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم کو حقیقی قسم کی دماغی خوشگواری و ناگواری محسوس ہوتی ہے کم از کم بعض کو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اپنے طریق پیدائش کے اعتبار سے شدید جذبات کے مشابہ ہیں ہیں جن کی ہم نے اب تک تحلیل کی ہے۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ جن ناظرین کو ہمارا استدلال اتنا تک قائل کرنے سے قاصر رہا ہے وہ اس اعتراف پر متحیر ہو جائیں گے اور یہ خیال کریں گے کہ یہ کہہ کر تو ہم نے اپنے کل معاملہ ہی کو خراب کر ڈالا۔ کیونکہ موسیقی کے ادراکات اور منطقی تصورات فوری طور پر ایک قسم کے جذبی احساس کو برپا کر سکتے ہیں وہ یہ کہیں گے کہ آیا ان نام نہاد شدید جذبات کی صورت میں بھی جو دوسری قسم کے معروضات سے پیدا ہوتے ہیں یہ کہنا قریب فطرت نہیں ہے کہ جذبی احساس اسی طرح سے فوری ہوتا ہے۔ اور اس کا جسمانی اظہار ایلامات بعد میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ اس پر زیادہ ہو جاتی ہیں۔

اس کے جواب میں ہم کو فوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ خالص جمالیاتی جذبہ یعنی وہ لذت جو ہم کو بعض خطوط اور کمیتوں اور رنگوں اور آوازوں کے مجموعوں سے ہوتی ہے مطلقاً حسی تجربہ ہے یعنی ایک ابتدائی قسم کا بصری یا سمعی احساس اور یہ ایسی حسوں کی گونج نہیں ہے جو ساتھ ہی کہیں اور برپا ہوتی ہوں یہ سچ ہے کہ بعض خالص حسوں اور ان کے ہم آہنگ مجموعوں کی اس سادہ ابتدائی اور فوری لذت پر ثانوی لذات کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے اور بنی نوع انسان عام طور پر جب فن و ہنر سے علی طور پر لذت اندوز ہوتی ہے تو یہ ثانوی لذات بہت اہم کام انجام دیتی ہیں۔ مگر جس کسی کا مذاق جس قدر صحیح ہوتا ہے یہ ثانوی لذات اسی نسبت سے کمتر اہم کام انجام دیتی ہیں اور اس اولین حس کے مقابلہ میں ادنیٰ معلوم ہوتی ہیں لہٰذا اس باب میں علمیت و روانیت میں آپس میں جنگ ہے۔ لہٰذا ادنیٰ حواس کے احساسات تک میں بھی ایٹمی سلسلے کے پیچ ہو جانے کی وجہ سے جو اثر بازگشت

پہچیدہ ایہ بات حافظہ و استلاف کے روابط اسرار و تاریکی کے ذریعہ سے ہمارے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) پیدا کرتے ہیں یہ ثانوی جلو ہو سکتا ہے۔ ایک ذائقہ ممکن ہے ہم کو ویران دعوت خانوں کی روحوں کو اچانک یاد دلاد کر دلا دے۔ یا ایک خوشبو اپنے ساتھ ایسے باغوں کی لپٹ لائے جو ویران ہیں اور ایسے عشرت خانوں کو یاد دلائے جو خاک میں ل چکے ہیں اور ہماری آرزوگی اور کلفت کا موجب ہو جائے۔ ایم گیمو او کہتے ہیں کہ کوہستان پیر نیز میں دن بھر گھومنے کے بعد میں شام کو بیحد خستہ ہو گیا تھا کہ ایک گڈریا لا اس سے میں نے کچھ دودھ مانگا۔ وہ اپنی مجموعہ پٹری میں سے دودھ لینے لگا جس کے نیچے ایک مال بہتا تھا اور اس نے دودھ کے ٹوٹے کو پانی میں لٹکا رکھا تھا جس کی وجہ سے یہ برف جیسا ٹھنڈا ہو گیا تھا۔ اس نازہ دودھ کے پینے میں جس کے اندر تمام کوہستان نے اپنی خوشبو بادی تھی اور جس کا ہر گھونٹ نئی زندگی بخشنا معلوم ہوتا تھا مجھے احساسات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوا جس کی کیفیت کے بیان کرنے کے لئے لفظ خوشگوار بالکل ہی ناکافی ہے یہ ایک دہنائی راگ کے مانند تھا جس کو میں بجائے کان سے سننے کے ذائقے سے محسوس کر رہا تھا (انتباس کر وہ ایف پان از مسائل جالیات جدیدہ صفحہ ۶۲) اس کا وہی کے متعلق کرل اور اگل سال کے نفعہ مخموری سے مقابلہ کر جس کو مشاہدہ کے صدائے کشمکش نے اس قدر مشہور کر دیا تھا میں نہیں ایسی عجیب و غریب رہا ہوں جس کو کبھی کوئی انسانی ڈھانچہ دعوت میں سے چلتا ہوا اٹھتا ہے اور یہ انسانی دماغ کے اندر رنگین مناظر داخل کر دیتی ہے۔ یہ گندم اور کی کی ملی ہوئی روئیں ہیں۔ اسکے اندر ایسے دھوپ اور چھاؤں پاؤں گے جو لہلہاتے ہوئے کھیت میں ایک دوسرے کا تھا قب کر تے ہیں۔ اس کے اندر تم جون کے پھینے کی ہوا چند ول کا نفعہ رات کی شبم موسم گرما کی سرسبزی اور موسم خزان کی فراوانی پاؤں گے یہ بالکل سنہری ہے جس کے اندر روشنی کو مقید کر دیا گیا ہے۔ اس کو پو اور مردوں اور دوشیزہ لڑکیوں کو کہلیاں گھر پر پے کاتے ہوئے سوا ایسا گانا جس کے ساتھ بچوں کی ہنسی بھی ملی ہوئی ہوگی۔ اس کے پینے پر تم اپنے خون میں ستاروں سے منور عین محسوس کرو گے اور بہت سے کال دونوں کے خواب آلودہ اور بادامی دہند لگے۔ چالیس برس تک یہ سیال مسرت بلوٹ کے خوش نصیب پیوں میں اس بات کی آرزو مند بند رہی ہے کہ کب انسان کے ہونٹوں کے چھونے کا موقع ملتا ہے اس طرح سے مجھے اس نکتہ چینی کا جواب دینا چاہئے جو مسٹر گرنے نے میرے نظریہ پر کی ہے۔

جسم میں ایک سنسنی پیدا کر دینا یہ ہیں وہ خصوصیات جو ایک فنی شناسکار کو رومانی بنادیتے ہیں۔ علمی (کلاسیک) مذاق ان اثرات کو دہقانی اور گنوارو بتاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۴۵ گزشتہ) یہ صاحب کہتے ہیں کہ میرا نظریہ دو چیزوں میں بہت خلط ملط کر دیتا ہے جن کو میسر رکھنا نفسیات موسیقی کے لئے از بس ضروری ہے۔ ایک تو لطیف رنگی ہوئی آواز کی کمیتوں یا لہروں کا اثر ہے جو زیادہ تر محسوس ہوتا ہے دوسرے خاص قسم کا موسیقی جذبہ ہے جس کے لئے آواز کے تسلسل کی صورت اس کی لے اور ساز کی انفرادیت جس کا تحقق کامل ناممکن نہیں ہو جاتا ہے ضروری اور لازمی ہوتا ہے۔ ان دو نہایت ہی مختلف چیزوں میں طبعی روات یعنی بالوں کے رٹنے اور گدگدی اور کپکپی کا نہایت ہی نمایاں طور پر پہلی کے ساتھ تعلق ہے..... میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ ایسے بہت سے نغمے ہیں جن کے مجھے خاموش استغفار سے بھی ایسے ہی جذبہ کا تجربہ ہوا ہے جس قدر کہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ نہایت ہی اعلیٰ درجہ کے ساز سے نکلتا ہے۔ مگر جلدی گدگدی اور بالوں کی حرکت کو میں کلینتہ بعد کی صورت سے منسوب کرتا ہوں۔ لیکن میرے ایک نغمہ کی صورت سے لذت اندوز ہونے کو صحیح ہونے کا اعتقاد ہی حکم کہنا درحقیقت مجھ کو ایک سیدھے مادے واقعہ کو انگریزی میں بیان کر دینے کی قوت سے محروم کر دینے کے مساوی ہے یہ قطعی طور پر جذبہ ہوتا ہے..... انگریزی میں سیکڑوں نغمے ایسے ہیں..... جن کو میں مسیح خیال کرتا ہوں مگر مجھے ان سے یہ جذبہ نہیں ہوتا۔ جذبے کی اغراض کے لئے یہ میرے لئے ہندسی استنباطات یا راستبازی کے ان اعمال کے مساوی ہیں جو پیردیس کئے گئے ہیں۔ بیٹھو دی صحت جس کا کرنے بعد کو ذکر کرتا ہے اور جو کلینتی صحت سے کچھ مختلف ہے (اگرچہ متعلقہ نغموں کو صرف تصور میں سا گیا ہو) غالباً سمعی حسنی ہے۔ کلینتی صحت کی بھی یہی صورت ہے اور بعض ایسے اسباب کی بنا پر جن کا تعین ناممکن ہے کلینتی صورت بھی بیٹھو دی صورت کی طرح سے خالص سمعی تشنی جھٹنے سے قاصر ہے اور اس کو بھی شاید سبلی طور غیر غلط کہا جاسکتا ہے یعنی یہ صرف سبلی طور پر غیر خوشگوار صوتی کیفیت سے بری ہے۔ مسٹر گرنے کے جیسے موسیقی اداروں میں خالص صوتی صورت اس قدر شدید محسوس لذت کا باعث ہوتی ہے کہ ادنیٰ جسمی گوج اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ مگر میں پھر کہتا ہوں کہ جن واقعات کو مسٹر گرنے نے

اور بصری و سمعی حسوں کے حسن بے پروہ کو ترجیح دیتا ہے جو قحط یا قنص سے آراستہ نہ ہوں اس کے برعکس روانی مزاج کے آدمی ان حسوں کا فوری حس خشک اور پست معلوم ہوتا ہے میں اس پر تو بحث نہیں کر رہا ہوں کہ ان دونوں خیال میں سے کونسا خیال زیادہ صحیح ہے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ حسن کے ادلیں احساس میں بہ حیثیت ایک خالص درآئندہ حسی کیفیت کے اور ثانوی جذبات میں جن کا اس پر بعد میں پیوند ہوتا ہے امتیاز کرنا نہایت ضروری ہے۔

خود یہ ثانوی جذبات یقیناً زیادہ تر اور درآئندہ حسوں سے بنے ہوتے ہیں جو ایسے انطرازی نتائج کی فیتھر موج سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک خوبصورت شے برپا کرتی ہے۔ سینہ میں ایک قسم کی جلن یا چھین کا محسوس ہونا ایک قسم کا ریشہ سانس کا گہرا اور پورا لیا جانا قلب کا پھٹ پھٹانا پشت میں ایک قسم کی کپکپی محسوس ہونا آنکھوں کا پرخم ہو جانا شکم میں ایک طرح کی ہل چل واقع ہو جانا، غرض کہ ہزاروں ایسی علامتیں ہیں جن کا کوئی نام نہیں ہے اور جو اس وقت محسوس ہو سکتی ہیں جس وقت ہم کو خوبصورت شے کا احساس ہوتا ہے۔ یہ علامات اس وقت بھی پیدا ہوتی ہیں جب ہم اخلاقی اور اکات سے متاثرہ ہوتے ہیں مثلاً شفقت و ریادلی شجاعت۔ ایسی حالت میں آواز بھر جاتی اور سینہ سے وہ سسکی بلند ہوتی ہے جس کی یہ دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ یا نتھنے پھیل جاتے ہیں مٹھی زور سے بند ہو جاتی ہے اور قلب زور زور دھڑکتا ہے۔

جہاں تک جذبات لطیف کے ان اجزاء کا تعلق ہے یہ ہمارے نظریہ کے مستحیات نہیں بلکہ اس کی مثالیں ہیں۔ عقلی یا اخلاقی یا خودی و مسرت کی تمام صورتوں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب تک شے کے محض خیال اور اس کی کیفیت کے قوف کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا جسمانی ارتعاش نہیں ہوتا جب تک ہم ثبوت کی عمدگی پر یا لطیفہ کی لطافت پر نہیں ہنستے جب تک ہم معدلت پر اترتے نہیں کرتے

دبقیہ ماشیہ مغرہ گزشتہ نقل کیا ہے ان میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی بنا پر کوئی شخص ایسے جذبہ پر یقین کرنے جو ہر قسم کے حسی عمل سے عاری ہو۔

دریادلی و سخاوت کا ذکر سن کر خوش نہیں ہوتے ہیں اس وقت تک ہماری ذہنی حالت کو جذبی کہنا مشکل ہے حقیقت میں تو یہ اس امر کا حصہ ذہنی اور اک ہے کہ بعض چیزوں کو نفیس صبح لطیف اور پراز سخاوت وغیرہ کے نام سے کیونکہ موسوم کریں۔ ذہن کی اس قسم کی عاقلانہ حالت کو وقوف صداقت کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک وقوفی واقعہ ہوتا ہے۔ حقیقت میں اخلاقی اور عقلی وقوف مشکل سے اس طرح سے تنہا ہوتے ہیں۔ جسم کا تختہ موتی اس سے کہیں زیادہ مصروف رہتا ہے جتنا کہ ہم نے فرض کر رکھا ہے اور اگر احتیاط سے تامل کیا جائے تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی۔

بائیں ہمہ جہاں کہیں ایک عرصہ کی واقفیت سے ایک خاص قسم کے نتائج حتیٰ کہ جمالیاتی نتائج سے جذبی پہچان گنڈا اور اس کے ساتھ مذاق سلیم تیز ہو جاتا ہے وہاں ہم کو خالص اور غیر مخلوط عقلی جذبہ ملتا ہے۔ اور جس صورت میں کہ یہ ایک کامل نفاذ کے ذہن میں ہوتا ہے اس صورت میں اس کی خشکی اور اس کی بے روحی سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ ان نسبتہ کثیف جذبات سے جن پر کہ ہم نے پہلے بحث کی تھی کس قدر مختلف ہے بلکہ ہم کو تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ جسم کا وہ تختہ موتی جو ایک صورت میں فرعش ہوتا ہے دوسری صورت میں بالکل خاموش ہوتا ہے۔ بہت ہی اعلیٰ درجہ کے ذوق رکھنے والے شخص کی انتہائی داد یا غایت پسندیدگی یہ ہوتی ہے کہ بہت برا نہیں ہے یا خاصہ ہے۔ جو بین کی نئے نغمہ کی انتہائی تعریف یہ ہوتی تھی ناگوار نہیں ہے کسی ذکی الحس غیر فنی شخص کو اگر اس قسم کی ذہانت میں حلول کرنے کا موقع مل جائے تو اسے یہ دیکھ کہ کس قدر کلفت اور استعجاب ہو کہ اس میں پسندیدگی اور نا پسندیدگی کے محرکات ہیں وہ کس قدر سرد و ضعیف اور انسانی اہمیت سے عاری ہیں۔ دیوار پر ایک موزوں مقام کا انتخاب کل تصویر پر زنجیر رکھتا ہے۔ الفاظ کی ایک احمقانہ ترکیب سے ایک نظم بن جاتی ہے۔ کسی نغمہ کی کوئی بالکل بے معنی موزونیت دوسرے نغمہ کی حقیقی تاثیر سے بازی لے جاتی ہے۔

مجھے یاد ہے کہ ایک انگریز میاں بی بی کو میں نے وٹس میں دیکھا کہ وہ ایکڈمی میں ٹائٹل کی مشہور تصویر بناوٹ کے سامنے ایک گھنٹہ سے زیادہ

کھڑے رہے حالانکہ اس روز اس قدر سردی تھی کہ میں نے جلد جلد کمرے طے کر کے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ جہاں تک ممکن ہو جلد و صوب میں جاؤں اور تصویروں کو چھوڑ دوں۔ مگر باہر نکلنے سے پہلے میں نہایت ادب کے ساتھ گیا تاکہ معلوم کروں کہ وہ کس قسم کی لطیف حسیات رکھتے ہیں۔ مگر قریب جا کر جو کچھ میں نے سنا وہ صرف یہ تھا کہ ایک عورت تو یہ گنگنا رہی تھی کہ ”اس کے چھبرے کس قدر تحیر کے آثار نمایاں ہیں، کس درجہ انکساری برس رہی ہے جو عزت اس کو مل رہی کس قدر وہ اپنے آپ کو اس کا نارمل سمجھتی ہے“ اتنے عرصہ تک ان کے دلوں کو اس قدر غلط غلو فت نے گرم رکھا تھا کہ غریب ٹائیٹن کو اگر یہ معلوم ہوتا کہ اس تصویر سے لوگوں میں یہ جذبہ پیدا ہوا ہے تو اس کو شنی ہو نے لگتی۔ کسی موقع پر مسٹر رکن یہ اعتراف کرتے ہیں (جو ان کے لئے نہایت ہی سخت ہے) کہ مذہبی اشخاص نصا ویر کی کچھ زیادہ قدر نہیں کرتے اور اگر کبھی یہ لوگ ان کی قدر دانی پر اثر بھی آتے ہیں تو یہ عموماً بہترین نصا ویر پر بدترین کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہاں! ہر فن اور ہر علم میں اس امر کا ایک نہایت قوی ادراک ہوتا ہے کہ آیا بعض خلافتی دوست ہیں یا نہیں اور اس کی بنا پر جذبی ہیجان و ابتزاز ہوتا ہے۔ اور یہ دو باتیں ہیں ایک بات نہیں ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں تو کاملین و ماہرین پوری طرح سے واقف ہوتے ہیں اور وہ شے کی جزئیات میں بالکل مستغرق ہو جاتے ہیں۔ بعد میں ان کے چھبروں پر ایک اثر نمایاں ہوتا ہے جس کو شاید وہ محسوس کرتے ہوں۔ مگر ان کا تجزیہ پوری طرح سے کم عقلوں اور عامیوں کو ہو سکتا ہے جن کے اندر انتقادی فیصلہ سب سے کمزور ہوتا ہے۔ معجزات سائنس جن کو عوام کی کتابوں رسالوں وغیرہ میں اس قدر بڑا چڑھا کر بیان کیا جاتا ہے وہ تجزیہ خانوں میں کام کرنے والوں کے لئے روزمرہ کی باتیں ہوتی ہیں۔ اور خود فلسفہ الہیات بھی جس کو عوام اس کے معطیات کی لامتناہی وسعت کے اعتبار سے اس قدر بلند پایہ شغل معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ وہ ایک علمی فلسفی کو بیخ تان لفظی بحثوں اور روشنیاتیوں کے علاوہ کچھ نہ معلوم ہو اور وہ یہ سمجھے کہ یہ نقلات کی تعبیر سے نہیں بلکہ تضمن سے بحث کرتا ہے۔ اس میں بہت کم جذبہ ہے سوائے اس کے

توجہ کو تیز کیا جاتا ہے اور جب متناقضات رفع ہو جاتے ہیں اور انکار کی روانی میں کسی قسم کا عمل واقع نہیں ہوتا تو ایک قسم کے سکون و آسائش کا احساس ہوتا ہے، (جو زیادہ تر آلات تنفس کو حاصل ہوتا ہے) اس آخری جائے پناہ میں بھی جذبہ اور وقوف علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں دماغی اعمال اس وقت بلا کسی حادثے کے ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ذیلی حصوں سے مدد طلب نہیں کرتے۔

جذبہ کے کوئی علیحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتا

اگر جذبی شعور کی تہ میں وہ عصبی عمل ہو جس کے ثبات کرنے کی میں نے کوشش کی ہے تو عضویات دماغ اس قدر پیچیدہ نہیں رہتی جس قدر کہ اس کو اب تک فرض کیا گیا ہے اس صورت میں دماغ میں صرف حسی انتظامی اور محرکی عناصر ہی کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جو عملیہ عضویات گذشتہ چند سال سے وظائف دماغ کی تحقیق میں اس قدر مصروف تھے انھوں نے اپنی توجہات کو اس کے وقوفی اور ارادی اعمال تک ہی محدود رکھا ہے۔ ذہن کو اگر حسی اور محرکی مرکزوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ تقسیم اس تحلیل کے بالکل مطابق ہوتی ہے جو تجربی نفسیات ذہن کے ارادگی اور ارادی حصوں کی سادہ ترین عناصر میں کرتی ہے۔ مگر ان تمام تحقیقات کے اندر جذبات کو اس قدر نظر انداز کیا گیا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ اگر ان محققین سے جذبات کی نسبت کسی دماغی نظریہ کو پیش کرنے کے لئے کہا جائے تو ان کو یا تو یہ جواب دینا ہوگا کہ ہم نے اس موضوع پر ہنوز غور نہیں کیا ہے یا ہمیں یہ اس قدر دشوار معلوم ہوا ہے کہ ہم اس کے متعلق صریح معروضات قائم نہیں کر سکتے ہیں اور اس کو ابھی ہم ایسے مسائل میں سے خیال کرتے ہیں جن کا فیصلہ مستقبل سے متعلق ہے جس پر صرف اس وقت غور ہوگا جب موجودہ زمانے کے سادہ مسائل کا قطعی طور پر تصفیہ ہو جائے گا۔

بائیں ہمہ یہ امر اب بھی یقینی ہے کہ جذبات کے متعلق دو باتوں میں سے ایک بات

تو لازمی طور پر صحیح ہے۔ یادماغ کے اندر جذبہ کے خاص مرکز ہوتے ہیں جو صرف انہیں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یا ان کا حال ان اعمال کا سا ہے جو ان حرکی اور حسی مرکروں میں ہوتے ہیں جن کا تعین ہو چکا ہے یا ان کے مشابہ دوسروں میں ہوتے ہیں جن کا ہنوز علم نہیں ہے۔ اگر پہلی صورت صحیح ہو تو ہمیں اس نظریہ کا انکار کرنا چاہئے جو آجکل رائج ہے اور قشر ایسی سطح نہیں ہے جس کے اندر جسم کے ہر عضلہ کے لئے ایک حسی نقطہ ہو۔ اگر دوسری صورت صحیح ہو تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ آیا حرکی اور حسی مرکروں میں جذبی عمل بالکل خاص قسم کا ہوتا ہے یا یہ معمولی اور ان کے مشابہ ہے جن کا ان مرکروں کو پہلے ہی مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اب اگر وہ نظریہ جس کا میں حامی ہوں صحیح ہو تو صرف آخری صورت کے صحیح ہونے کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ فرض کرو کہ قشر کے اندر ایسے حصے ہیں جو ہر خاص آلہ حس ہر خاص قطعہ جلد ہر عضلہ ہر جوڑ ہر رودہ سے متبہج ہوتے ہیں اور ان میں ان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو بھی ایک صورت ایسی ہے جس سے جذباتی عمل کی ان میں نمائندگی ہو سکتی ہے۔ ایک نئے آلات حس سے متصادم ہو کر قشری حصہ کو متاثر کرتی ہے اور اس کا ادراک ہو جاتا ہے یا بصورت دیگر قشری حصہ خود داخلی طور پر متبہج ہوتا ہے اور اس سے ایسی شے کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر پہلی کی سرعت سے اضطرابی تموجات اپنے مقررہ راستوں سے گزرتے ہیں اور عضلہ جلد اور رودہ کی حالت بدل دیتے ہیں اور یہ تغیرات جن کا ادراک اصل شے کے طور پر ہوتا ہے اس کو شعور میں ایسی شے سے جس کا محض مہم ہوتا ہے ایسی شے میں بدل دیتے ہیں جس کا جذبی طور پر ادراک ہوتا ہے کسی نئے اصول کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ معمولی اضطرابی دور کے علاوہ اور کوئی شے فرض نہیں کی جاتی اور صرف مقامی مرکروں سے کام چل جاتا ہے جو کسی نہ کسی صورت میں سب موجود مانتے ہیں۔

مختلف افراد کے مابین جذبی فرق

حافظہ کے اندر ادنیٰ حاسوں کے دیگر احساسات کی طرح جذبات میں بھی

تازہ ہونے کی قابلیت کم ہوتی ہے ہم یہ تو یاد کر سکتے ہیں کہ ہم کو رنج یا خوشی ہوئی تھی مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کہ رنج یا خوشی کا ٹھیک کیا احساس ہوا تھا۔ مگر جذبات کی صورت میں اس تصویری احیاء کی قابلیت کی جو دشوار ہوتی ہے اس کی نہایت ہی آسان واقعی احیاء کی قابلیت سے تلافی ہو جاتی ہے۔ یعنی ہم گزشتہ غموں یا خوشیوں کی یادداشتیں تو پیدا نہیں کر سکتے مگر ان کے باعث ہر جان کا خیال کر کے واقعی غم یا خوشی پیدا کر سکتے ہیں۔ اس وقت باعث محض ایک تصور ہوتا ہے مگر یہ تصور وہی حضوی انکسارات پیدا کرتا ہے یا تقریباً وہی حضوی انکسارات پیدا کرتا ہے جو اس کے اصل تصور سے پیدا ہوئے تھے جس سے جذبہ پھر ایک حقیقت بن جاتا ہے۔ ہم اس کو دوبارہ مسخر کر لیتے ہیں۔ شرم محبت اور غصہ اس طرح خاص طور پر اپنے معروض کے تصور سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر بین تسلیم کرتے ہیں کہ اصل جذبے ہونے کے اعتبار سے ان میں کم از کم احیاء کی قابلیت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ ہمیشہ اعلیٰ حاسوں کی حسوں سے مرتب رہتے ہیں اس لئے ان میں بصوری اور سمعی حسوں کی اعلیٰ قوت احیاء پائی جاتی ہے۔ مگر وہ یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ جن بصری اور سمعی حسوں کا احیاء ہوتا ہے وہ باوجود واضح و جلی ہونے کے تصوری ہوتی ہیں۔ حالانکہ جذبہ کے واضح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ از سر نو حقیقت بن جائے۔ غالباً پروفیسر بین اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ تصوری جذبہ اور اس حقیقی جذبہ میں جس کا باعث تصوری معروض ہوتا ہے بہت فرق ہے۔ پس ایک کثیر الجذبات زندگی کے لئے دو شرطیں ہیں ایک تو مزاج جذبی ہو دوسرے یہ کہ اشیاء و حالات کے لئے تشیل قوی ہو۔ مزاج کتنا ہی جذبی کیوں نہ ہو اگر تشیل کمزور ہے تو جذبی سلاسل کے مواقع ناپید ہوں گے اور زندگی سرد اور خشک قسم کی ہوگی۔ غالباً یہی وجہ ہے ایک صاحب فکر آدمی کے لئے تصوری قوت کا زیادہ قوی نہ ہونا کیوں بہتر ہوتا ہے۔ اس کے سلاسل فکر میں جذبات کے خلل انداز ہونے کا موقع کم ہوتا ہے۔ منتظم کو غالباً یاد ہوگا کہ مسٹر گیلٹن نے رائل سوسائٹی اور فیورنج ایکڈمی کے ارکان کو کس طرح سے تصوری قوت میں کمزور پایا تھا۔ خود میرا تو یہ حال ہے کہ میں اب چھیالیس سال کی عمر میں اپنی اس قوت کو عنفوان شباب کی نسبت بہت کمزور پاتا ہوں

اور میرا یہ قطعی خیال ہے کہ میری جذبی زندگی کی موجودہ سستی اس واقعہ سے بھی اتنا ہی تعلق رکھتی ہے جتنا کہ بڑھاپے کی آمد اور پیشہ اور خانگی زندگی کے مقررہ معمول پر بنی ہے۔ میں یہ اس لئے کہتا ہوں کہ کبھی مجھے قدیم بصری شکل کی ایک جھلک محسوس ہو جاتی رہے اور میں یہ دیکھتا ہوں کہ جذبی تبصرہ اس وقت موجودہ معمول سے زیادہ تیز ہو جاتا ہے۔ چار کوٹ کے جس مریض کا ذکر باب ۱ میں کیا گیا تھا وہ بصری تمثالات کے زائل ہو جانے کے بعد جذبی ہم اس کی ناقابلیت کا کبھی شکوہ کرتا تھا اس کی ماں کا انتقال جس سے پہلے اس کا دل ہل جاتا اس پر اب وہ بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ اس کی وجہ بیشتر یہی ہوگی جیسا کہ وہ خود بیان کرتا ہے کہ وہ اس حادثہ اور اس کی وجہ سے خاندان کو جو نقصان پہنچا ہے اس کی کوئی متعین بصری مثال قائم نہیں کر سکتا۔

جذبات کے متعلق ایک عام بات بیان کرنی ہنوز باقی ہے۔ بحوار سے یہ خود کو اور کسی قسم کے احساس کی نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ گند کر دیتے ہیں۔ اس کی وجہ تطابق کا عام قانون ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص واقعہ پر بھی مبنی ہے کہ اضطرابی اثرات کی انتشاری لہر ہمیشہ زیادہ تنگ ہونے پر مائل ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل فطرت نے اس انتظام کو عارضی بنایا ہے جس کی بنا پر صحیح و متعین روایات ہو سکتی ہیں جس طرح ہم کسی چیز کی مبنی زیادہ مشتق کرتے ہیں اسی قدر کم عضلات ہم استعمال کرتے ہیں اسی طرح سے جس قدر کثرت سے ایک شے ہمارے سامنے آتی ہے اسی قدر زیادہ تعین کے ساتھ ہم اس کے متعلق خیال و عمل کرتے ہیں اسی قدر اس کے عضوی اختلالات کم واقع ہوتے ہیں۔ پہلی بار جب ہم نے اس کو دیکھا تھا تو ہم شاید نہ تو عمل کر سکتے تھے اور نہ کسی قسم کا خیال کر سکتے تھے بلکہ عضوی اختلال کے علاوہ کوئی اور رد عمل نہ ہوا تھا۔ اچانک تعجب حیرت یا استعجاب نتیجہ ہوا تھا۔ اب ہم اس کی طرف بغیر کسی قسم کے جذبہ کے دیکھتے ہیں۔ عصبی راستوں کے اندر یہ کفایت شعاری کا رجحان بھی مستعدی (قابلیت کے نشوونما کی بنیاد ہے۔ اگر جنرل ڈاکٹر اور صدر کے عصبی توجہات بجائے لطفیات میں رہنے کے ان کے احتیاط کی طرف

دوڑتے رہتے تو یہ لوگ کہاں ہوتے۔ مگر اس قانون کے ذریعہ سے مشق کی صورت میں ان کو جو فائدہ ہوتا ہے احساس کی جانب اسی قدر نقصان بھی ہو جاتا ہے جہاں دیدہ اور تجربہ کار آدمی کے لئے وہ احساس لذت جو اس کو انکار کی آزاد اور قوی روانی سے حاصل ہوتا ہے جو رکاوٹوں کو ان کے پیدا ہونے کے ساتھ ہی دور کر دیتا ہے اس نازکی قلب کا معاوضہ ہے جو اس کو کبھی حاصل تھی۔ اس آزاد و قوی روانی کے معنی یہ ہیں کہ اختلاف و حافظہ کے دماغی راستوں نے خود کو اس کے اندر زیادہ سے زیادہ منظم کر لیا ہے اور ان کے ذریعہ سے بھیج ان احساس کی طرف بہہ جاتا ہے جو کھینچنے کے لئے انگلیوں یا بولنے کے لئے زبان کی طرف جاتے ہیں۔ عقلی اختلاف اور ماقظوں کے سلسلے اور منطقی علاقے غایت درجہ پر محکم ہو سکتے ہیں گذشتہ زمانہ کی جو باتیں یاد ہوں ممکن ہے ان کے اندر گذشتہ زمانہ کے جذبات بھی ہوں۔ ایک نئے ان سلسلے میں سے جتنے زیادہ سلسلوں کو ایک وقت میں جاری کر سکتی ہے اسی قدر اس کے متعلق ہماری وقوعی شناسائی زیادہ ہوتی ہے۔ دماغی قوت کا یہ احساس خود بھی باعث لذت ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ احساس تندرستی سے علیحدہ سبھی ایسا ہو جو غالباً آلات تنفس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر کسی ایسی شے کا وجود ہے جیسے کہ خالص ذہنی جذبہ ہے تو یہ غالباً اس کو کثرت و سہولت کی اس دماغی حس تک محدود کر دوں گا اس احساس کو سر ڈبلیو ہلٹن فکر کی بے روک اور غیر جبری فعلیت کہتے ہیں۔ معمولی صورتوں میں یہ شعور کی پرسکون و سنجیدہ حالت ہوتی ہے اور پرہیزگار نہیں ہوتی۔ بعض نشوں سے یہ پرہیزگار بن جاتی ہے اور ممکن ہے کہ یہ بہت زیادہ پرہیزگار ہو۔ نائٹس اوکسائڈ کے نشے کے اترنے کے بعد مطلق صداقت کے دیکھنے کے شعور کے ساتھ جو دیوانہ وار ہیزگار ہوتا ہے اس سے زیادہ شدید بھی شاید ہی کوئی ہیزگار ہوتا ہو۔ کلوروفارم اے تھریل کوئل ب کے ب حقیقت کے متعلق اسی طرح احساس ذکاوت پیدا کرتے ہیں۔ اور ان سب نشوں میں ممکن ہے کہ یہ نہایت ہی قوی جذبہ ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ ہر قسم کے جسمانی احساسات اور داخلی حسیات کے تغیرات ہوتے ہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جذبہ اس سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ مگر یہ تسلیم کرنا ہوں کہ اس کی علیحدگی کو اگر ثابت

کیا جاسکتا ہے تو یہ نظری ہيجانات ہی ایسی جگہ ہیں جہاں سے اس ثبوت کا آغاز کرنا چاہئے۔

مختلف جذبات کی پیدائش

صفحہ ۲۲۵ و ۲۲۶ پر میں یہ کہہ چکا ہوں کہ اگر ہم جذبہ کو ایسے احساسات سے مرکب مانیں جس کا باعث توجہ منتشر ہوتا ہے تو صرف دو سوال اہم رہ جاتے ہیں۔

(۱) مختلف خاص معروضی و موضوعی تجربات کن خاص انتشاری نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔

(۲) ان کو یہ کس طرح سے ہيجان میں لاتے ہیں۔

تجربے و بشرے پر جو تصانیف ہیں وہ سب کی سب سوال کے جواب دینے کی کوشش ہیں۔ یہ ایک بالکل قدرتی امر ہے کہ چہرے پر جو علامات و اثرات ہوتے ہیں ان کی طرف خاص طور سے نہایت احتیاط کے ساتھ توجہ کی گئی ہے۔ متعلین میں سے جو یہ چاہیں کہ جو تفصیلات صفحہ ۴ - ۴۴ پر مذکور ہیں ان سے کچھ زیادہ معلومات حاصل کر لیں ان کو چاہئے کہ وہ ان کتابوں کا مطالعہ کریں جن کا صفحہ مذکور کے تعلق میں حوالہ ہے۔

سوال نمبر ۲ کے متعلق یہ ہے کہ اس کے جواب دینے میں گزشتہ چند سال میں کچھ ترقی ہوئی ہے۔ دو باتیں یقینی ہیں۔

(ا) چہرے کے عضلات انداز ہم کو محض انداز و الہار کے لئے نہیں دئے گئے ہیں۔

(ب) ہر عضلہ صرف ایک ہی جذبہ سے متاثر نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ارباب فکر کا خیال ہے۔

بعض حرکات الہار کی اس طرح پر توجہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعدادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کے لئے مفید تھیں۔ اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعدادے ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی

مثلاً زمتیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید ہیں۔ دوسری قسم کے اعمال کی مثال میں خوف و غصہ میں تنفس کی بے قاعدگی پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حلوں اور مدافعتی حرکتوں کی یا سخت بھاگنا کی عمومی یادگار ہے۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی توجیہ میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید افعال کا تخت الشعوری و خفیف یہ جان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے۔ اور جو ذہنی حالت پچرانے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار میں پچرانے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف پیچ ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے۔ مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیوں سے بچنے کھنے کی کوششوں دل کی دھڑکن اور اعضا کی پکپکی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب وہ اس مصیبت سے واقفاً تکلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عقلی کا عام تناؤ و انت پیسنے پیچنے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے، نکتے پھیلانے اور غرائے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا کہ خوف محض بعض تکلیف دہ نتائج کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال و ارتسامات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔

خوف کے متعلق تو میں ابھی ذرا زیادہ تفصیل سے گفتہ و کروں گا۔ فی الحال اس سے کہ جذبہ ان روایت عمل کی کمزور شکل ہے جو پیچ کے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے مختلف طور پر کام لیا گیا ہے۔ ناک بہوں چڑبانے

زہر خندہ کرنے یعنی ادپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی ہوتیاں رکھتے تھے اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے اب کتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت ہویں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مضید تھیں۔ موجودہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ ابرو اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھیں کھولتے ہیں منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق و غور سے سننے ہیں جس کے ساتھ عضلی کشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصے میں ہنہوں کے پھیلنے کی اسپنسر یہ توجہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم ہوتا تھا اس وقت سانس لینے میں رقت ہوتی تھی تو وہ متھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔ خوف کی حالت میں لکپی کی مانی گازیہ وجہ بتاتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرے اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہرجان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون کو گردن اور چہرے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ آنسوؤں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی دماغ کی طرف خون کا زور کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد کے جو عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت تنقبض ہوتے ہیں، ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چھتہ وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے۔ ان عضلات کے انقباض سے اس طرف زیادہ خون نہیں آئے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت بچپن سے پختہ ہوتی ہے اس لئے چلتے چلتے ہیں اور جب کبھی رونایا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر

ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف وہ اور ناگوار سننے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ استکلاف پانگیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے چھیننے کی نوبت کبھی نہیں آتی۔ چھیننے چلانے کو چاہیں بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

رک رک کر سانس کا باہر نکلنا جس پر ہنسی نکل جوتی ہے اس کی نسبت ڈاکٹر ہیکل کا خیال ہے کہ یہ دماغ کی جانب قلت خون کی تلافی کرنے کے لئے ہوتا ہے جو ڈاکٹر صاحب موصوف کے نزدیک انبساطی یا تقنی مہج کے عرقی حرکی اعصاب پر عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ تبسم خندہ کی کمزور علامت ہے۔ کوشش و سعی کے وقت منہ کا زور سے بند کرنا بھی اس غرض کے لئے ہوتا ہے کہ ہوا ابھیڑوں میں محفوظ رہے جس سے سینہ جما ہوا اور ادھر ادھر کے عضلات کسے ہوئے رہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہونٹ عزم کے ہر خفیف موقع پر مضبوطی سے بند ہو جاتے ہیں۔ فعل جنسی کی حالت میں خون کا دباؤ شدید ہوتا ہے اسی لئے قلب شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور اسی لئے رحم و رافت کے جذبہ میں خفیف شکل میں ملاطفت کا رجحان ہوتا ہے اور مثالیں بھی دی جاسکتی ہیں مگر مفید عمل کے نسبتہ کمزور شکل میں تازہ ہونے کا جو اصول ہے اس کا حلقہ عمل واضح کرنے کے لئے یہی کافی ہیں۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً تدار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ حامل مہجیات جسی پر کیساں رد عمل ہونا چاہئے ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف جسی حلقوں کے انسان میں مشترک ہیں کل اقسام کے تجربے نہیں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربے قیمتی یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حسیں تیز ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ ونٹ اور پیڈیرٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایت عمل میں سے اکثر کی ذہنی حرکات کی علامات کے طور پر توجہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو غیر ملخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی۔ ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعارہ نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیرین ان کے ساتھ منہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مفرور لمینان

کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے۔ تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار عموماً منہ چڑانے، اوزناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا تبسم ہوتا ہے گویا کوئی مزید ارجیز کھائی ہے۔ ہمارے یہاں انکار کا مجموعی طریقہ بے معنی سر کا داہنے بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہ میں دال ہونے سے روک سکیں۔ اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آگے کی طرف جھکانا خوراک کے منہ میں لینے کے مائل ہے۔ اخلاقی و معاشرتی تنفر و انبندگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انہی عمل رخصتی ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہرچانک اندیشہ چھپک جاتی ہے اور یہ حرکت کسی ایسے اندیشے سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ یہ غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے۔ جو حرکات برائے تمثیل ہوتی ہیں ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی ردات عمل کی مذکورہ بالا دوا مولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہوگا کہ بعض مسئلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے) تو بہت سے ردات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہیج کے اصلی اثرات ہیں۔ انہیں میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدو کا تاثر منہ کا خشک ہونا باضمہ کی خرابی اور متلی بے سخت غصہ میں جھجکاؤ کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے، دموی ہیجان میں پیشاب کا رکنا، دہشت میں مشانہ کا سکڑنا، اشتیاد میں جماٹیوں کا آنا، رنج میں گلے کا گھٹا پریشانی میں گلے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب لگنا، ریت میں قلبی پریشانی پٹنی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تھماہٹ اور غالباً

اور علامتیں ہوں گی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا، اور نہ کسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خون کے دباؤ اور ضربات قلب تک کے تغیرات کا باعث غایتی نہیں بلکہ خالص میکا بجی یا عضویاتی ہے اور میکا بجی اور عضویاتی اخراجات آسان ترین راستوں سے خارج ہوتے ہیں۔ معمولی حالات میں اس قسم کے اخراجات بر معدی اور ہڈرومی اعصاب سے ہوتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر کا استدلال یہ ہے اخراج کے آسان ترین راستے سب سے چھوٹے عضلات کو ہونا چاہئے اور اس کی مثال میں وہ کتوں بلیوں اور پرندوں کی دم اور گھوڑوں کے کانوں، طوطوں کے تاج انسان کے چہرے اور انگلیوں کا نوک کرتا ہے کہ یہ سب سے پہلے اعضا ہیں جو جذبی ہیجانات سے پہنچ ہوتے ہیں۔ یہ اصول (اگر یہ اصول ہے) اور بھی زیادہ آسانی کے ساتھ چھوٹے شریانون پر عائد ہوگا (اگر یہ قلب پر پوری طرح سے نہیں) اور دوران خون کی علامات کے بہت زیادہ تغیر سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس میں افادہ کو کوئی ذل نہیں ہے۔ یہ سچ ہے قلب کی رفتار کے تیز ہو جانے کی یہ توجیہ آسانی کے ساتھ کی جاسکتی ہے کہ یہ زیادہ شدید ہیجان کی عضوی یاد ہے جس کی عادت اب موروثی ہو گئی ہے۔ ڈارون اس خیال کا مؤید ہے (دیکھو اس کی کتاب Expression

صفحہ ۷۷، ۷۸، ۷۹) بلکہ دوسری جانب رد عمل کے اتنے واقعات ایسے ہیں جن کو سلمہ طور پر مرضی کہا جاسکتا ہے جو کبھی مفید نہیں ہو سکتے اور نہ کسی سودمند عمل سے ماخوذ ہو سکتے ہیں کہ ہمیں اپنی تغیر ضربات قلب کی توجیہات کو بہت دور تک آگے بڑھانے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کیونکہ جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجانات کے ساتھ ہوتی ہے بقول مسٹر اسپنسر اور سائز مینی کا محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ پروفیسر سیواپنے مطالعے حسب ذیل طور پر بیان کرتے ہیں۔

”ہم نے دیکھا کہ چون چون اندیشہ شدید ہوتا جاتا ہے اسی قدر ان روات عمل کی تعداد و قوت بڑھ جاتی ہے جو حیوان کے لئے قطعی طور پر مضر ہوتے ہیں۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ لرزے اور آنی فالج کی وجہ سے یہ بھاگنے یا داخلہ کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ ہم نے یہ بھی تحقیق کر لی ہے کہ انتہائی خطرے کے لمحوں میں ہم سکون کے عالم کی نسبت کم دیکھ سکتے ہیں (یا کم سوچ سکتے ہیں) ایسے واقعات کے ہوتے ہوئے ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ کل منظر ہر خوف کی توجہ انتخاب سے نہیں ہوتی۔ ان کی انتہائی صورتیں مرضی منظر ہر جن سے جسم کا نقص ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ فطرت ایسا جو ہر پیدا کرنے سے قاصر رہی ہے جو اس قدر ہرجان کی قابلیت بھی رکھتا ہو جس سے دماغ اور نخاع کا گو دا بن جائے اور اس کے ساتھ ہی استثنائی مہموں سے اس قدر ہرجان میں نہ آجائے کہ اس کی روایت ان مضویاتی حدود سے نجاؤں کر جائیں جو حیوان کی بقا کے لئے مفید ہوتی ہیں۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ عرصہ ہوا پروفیسر مین نے خوف پر اسی طرح سے تبصرہ کیا تھا۔

مسٹر ڈارون اکثر جذبی اظہارات کی توجہ ایک اصول سے کرتے ہیں جس کا اصول نے اصول تقابل نام رکھا ہے۔ اس اصول کی بدولت اگر کوئی خاص مہم ایک خاص سلسلہ حرکات کا باعث ہوتا ہے تو اس کے برعکس جو ہوگا وہ بالکل اس کے برعکس حرکات کا باعث ہوگا اگرچہ ان کے نہ تو کوئی معنی ہوں اور نہ ان کا کوئی فائدہ ہو۔ اسی طرح سے ڈارون بزدلی کی علامات بیان کرتا ہے کہ اٹھی بہوئیں ابھری ہوئے مونڈھے لٹکے ہوئے بازو کھلی ہتھیلیاں جو چین ابرو دبے ہوئے مونڈھوں بندھی ہوئی ٹھیکوں کا عکس ہے جو جذبہ قوت کا اظہار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات کی ایک تعداد اس قانون کے تحت آسکتی ہے۔ اب رہا یہ امر کہ یہ ایک علی اصول کو ظاہر کرتا ہے تو یہ امر بہت مشکوک ہے۔ اس موضوع پر ڈارون نے جو مفروضے قائم کئے ہیں ان میں سے اس کو سب سے کم کامیاب مفروضہ خیال کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چند جذبی روایت عمل کی علت تو معلوم ہوتی ہے۔ بعض ایسے ہیں جن کے لئے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ مختلف قسم کی علتوں میں سے کوئی علت ان کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن بعض ایسے بھی رہ جاتے ہیں

جن کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہی نہیں۔ ممکن ہے کہ یہ خالص میکانیکی نتائج ہوں اور ہمارے عصبی مرکوزوں کی ساخت کی بنا پر ہوتے ہوں اور ایسے روات ہوتے ہوں جو اگرچہ اب ہمارے اندر مستقل طور پر ہوتے ہیں مگر جہاں تک ان کی اصل کا تعلق ہے ان کو عارضی کہا جاسکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نظام عصبی ہمیشہ ساخت میں ایسے بہت سے روات کا ہونا ضروری ہے جو بعض روات کے ساتھ بطور عوارض کے ہوئے لیکن پھر فائدہ کی غرض سے ان کا نشوونما ہوا اگرچہ ان میں کتنا ہی فائدہ کیوں نہ ہوتا مگر بطور خود ان کا کبھی نشوونما نہ ہوتا۔ بحری مثالی نغمہ اور مختلف نشیات کے شوق ہی کا نہیں بلکہ انسان کی کل جمالیاتی زندگی کو اس اتفاقی بنیاد سے منسوب کرنا ناہوگا۔ یہ فرض کرنا بالکل حماقت ہوگا کہ جن روات علیٰ شوق جذبی کہا جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی اس نیم اتفاقی و عارضی طبعی پر عالم وجود میں نہ آئی ہوگی۔

جذبات کے متعلق مجھے بس اسی قدر کہنا تھا۔ اگر کوئی شخص ان تمام جذبات کا نام معلوم کرنا چاہے جن کا قلب انسانی مرکز ہوتا ہے تو ظاہر ہے جتنے تاملی لغت اس کو یاد ہوں گے وہی ان کی تعداد ہوگی۔ ہر قوم نے احساس کی چند اقسام معلوم کر کے ان کے نام رکھے ہیں جن کو دوسری اقوام نے نظر انداز کر دیا ہے۔ اب اگر ہم ان جذبات کو ان کی مناسبت سے چند مجموعوں میں تقسیم کرنا چاہیں تو یہ کبھی ظاہر ہے کہ ہر قسم کے مجموعے بن سکتے ہیں جن کا مدار اس خصوصیت پر ہوگا جس کو ہم بطور خصوصیت کے انتخاب کرتے ہیں اور ہر مجموعہ مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہوگا صرف سوال یہ رہ جائے گا کہ ہماری غرض کے لئے کونسا مجموعہ سب سے زیادہ مناسب ہے؟ یہ طے کرنے کے بعد منظم جس طرح سے چاہے جذبات کا اصطلاح کرے مثلاً رنجیدہ یا مسرور یا اکتور یا کمزور فطری یا اکتسابی یا اندازہ نشے کی بنا پر یا غیر جاندار نشے کی بنا پر صوری یا مادی حسی یا تصویری بلا واسطہ یا تفکری انانی یا غیر انانی، متعلق مافی الاستقبالی یا فوری جسم کی بنا پر ماحول کی بنا پر وغیرہ۔ یہ تمام وہ تقسیمات ہیں جو کسی نہ کسی نے فی الواقع تجویز کی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں کوئی نہ کوئی خوبی ہے اور ہر ایک

کے ذیل میں بعض ایسے جذبے آجاتے ہیں جو دوسروں میں نہیں آتے تفصیلی بحث اور دیگر اصطلاحی تجاویز کے لئے مناسب ہو گا کہ متعلم "Appendix to Bain's Emotions and the Will" اور اسٹینلی ریڈ کے مضامین جذبات پر جو مائنڈ کی نویں دسویں اور گیارھویں جلدوں میں طبع ہوئے ہیں مطالعہ کرے مائنڈ کی نویں جلد میں ایڈمنڈ گرنے کا مضمون بھی ہے۔ جس میں مرحوم نے اس نظریہ پر تبصرہ کیا ہے جس کی میں نے اس باب میں حمایت کی ہے۔



باب سبب و ششم

ارادہ

خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو ہر شخص جانتا ہے۔ انکی اگر تعریف کی جائے، تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے، یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ جوئی ممکن نہیں ہے، تو ہم اس کی غلط فہم کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قبضہ و قدرت میں ہے، تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آ جاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائبات ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں۔ جس کسی احساس کے بھی محسوس کرنے یا شے کے حاصل کرنے کا ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے اب ہم اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ

ہمارے ارادے سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ جن کل چیزوں سے یہ ارادی حرکات متعلق ہوتی ہیں اب ہمیں ان کا مطالعہ کرنا ہے۔ کہ اس موضوع میں بہت سے متفرق امور داخل ہیں، جن کو کسی مسلسل منطقی سلسلہ میں مرتب کرنا مشکل ہے۔ میں ان سے یکے بعد دیگر ایک سلسلہ میں جو بحث کرتا ہوں تو صرف سہولت کے خیال سے ایسا کرتا ہوں۔ یقین ہے آخر میں متعلم ایک واضح و مربوط نظر تک پہنچ جائے گا۔

جن حرکات سے ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ خود حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔ جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق ابھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے جسم کے اصلی نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں۔ نفسیات ارادہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جلی اور جذبی حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض ہیچ بعض بندوق کی طرح سے چل جانے والے حصوں کی لنبلی کو گھسیٹ لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکا ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے لمحہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچہ کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گذر گئی۔ بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارے پر کھڑا ہوا تھا چونک پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں۔ لہکی بندہ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت کو دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اس قسم کے رد عمل اگر پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ ہم کو اپنے سے کیا توقع رکھنا چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے ہی سے خیال ہوتا ہے

اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو جیسا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے تو اس سے متوجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذمی روح اس وقت تک کوئی فعل ارادہ نہیں کر سکتا جب تک اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکتوں کو ہم محسوس کر سکتے ہیں جس طرح ہم کو حواس کے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی سے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا دھنداً خطراری یا غیر ارادی طور پر ایک بار ہو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے پھر اس کی دوبارہ خواہش ہوتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے سے کیونکر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ ایک ہی غیر ارادی حرکت حافظہ میں اپنے بہت ہی مختلف تصورات چھوڑ سکتی ہے۔ اگر اس کو کسی دوسرے شخص نے کیا ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہم اس کو دیکھ لیتے ہیں یا اگر خود ہمارے جسم کا کوئی متحرک حصہ کسی حصہ کو مارتا ہے تو محسوس کر لیتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے آوازیں پیدا ہوں مثلاً جب یہ ٹکلم کی حرکتوں سے کوئی حرکت ہوتی ہے۔ یا جب ہم کسی آلہ موسیقی کو بجاتے ہیں تو ہمیں اس کے اثرات کی سمعی حس ہوتی ہے۔ حرکت کے یہ تمام بعیدی اثرات ان حرکات سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں جو ہم خود کرتے ہیں اور ہمارے ذہن میں لاتعداد تصورات چھوڑ جاتی ہیں جن سے ہم ہر حرکت کو باقی تمام حرکات سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ علیحدہ نظر آتی ہے اور اس بعیدی حصے کے متغالبہ میں جس کو یہ مارتی ہے علیحدہ محسوس ہوتی ہے یا اس کی آواز علیحدہ ہوتی ہے۔

پس یہ بعدی اثرات ذہن کو ضروری تصورات کے فراہم کرنے کے لئے کافی ہو جائیں گے۔

بعدی آلات حس پر ان ارتسامات کے واقع ہونے کے علاوہ جب کبھی حرکت ہم خود کرتے ہیں تو ارتسامات کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے یعنی وہ جو ان حصول سے ہوتے ہیں جو واقعاً حرکت کرتے ہیں۔ ان کو ڈاکٹر بیسٹن حرکتی ارتسامات کہتے ہیں اور یہ گویا کہ حرکت کے مقامی اثرات ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ہمارے عضلات درآئندہ و برآئندہ اعصاب رکھتے ہیں بلکہ ربالیات اور تفصیلی سطحیات اور مفاسل کے ارد گرد کی جلد کل کے کل ذمی حس ہوتے ہیں۔ اور ہر خاص حرکت سے خاص طور پر دہنے اور پھیلنے سے ہم کو اتنے ہی علیحدہ علیحدہ احساسات ہوتے ہیں جتنی کہ حرکات ہم سے ممکن ہوتی ہیں۔

انہیں مقامی ارتسامات سے ہم کو انفعالی حرکات کا یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا ہے جو دوسرے اشخاص ہمارے اعضا کو دیدیتے ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے بیٹھے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ یا پاؤں کو ایک انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے۔ مگر مرضی حالتوں میں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ مقامی ارتسامات معمولی طور پر مرکزوں کو پہنچ نہیں کرتے اس حالت میں طرز و انداز کی جس جاتی ہوتی ہے۔ علم الامراض کے ماہرین نے حال ہی میں اس قسم کی بے میوں کی طرف قرار واقعی توجہ کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہمیں ان کے متعلق ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ممکن ہے کہ جلد بے حس ہو اور عضلات اس انہیں کی تکلیف کو محسوس نہ کریں جو برقی متوجات سے ان کے اندر گزرنے سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے باوجود بھی انفعالی حرکت کی حس باقی رہے حقیقت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حسیت اور اشکال کی نسبت زیادہ اصرار کے ساتھ باقی رہتی ہے کیونکہ ایسے واقعات نسبتاً زیادہ کثرت سے مشاہدہ میں آتے ہیں جن میں عضو کے اس وضع و انداز کے احساس کے علاوہ

اور تمام احساسات ناکمل ہو جاتے ہیں۔ باب ۲ میں میں نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی کہ بے فصلی سطحیات مقامی حرکتی احساسات کا غالباً سب سے اہم ذریعہ ہیں۔ مگر ان کے عضو متعلقہ کا تعین ہماری موجودہ بحث سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا۔ صرف یہ جان لینا کافی ہے کہ ان احساسات کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔

جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر ایسٹر پیل نے اپنے بے حس لڑکے کا مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں یعنی داہنی آنکھ اور بائیں کان۔

”بغیر اس کے کہ مرلین کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جا سکتی تھی۔

اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاصل کو نہایت شدت کے ساتھ جھٹکے دیے جاتے تھے خصوصاً گھٹنے کو۔ اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ کا مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مرلین کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے۔ اس کو میز پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بیہودہ اور بظاہر تکلیف دہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شہرہ

بھی نہ ہوا۔ جب اس کے چہرے پر سے یکایک روپاں مٹا دیا جاتا تھا اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی۔ صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا تو اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر گھوم رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں گھومتا ہے۔ بعد میں وہ آوازوں کے

ذریعہ سے پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔ اس کو عضلاتی تھکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے

ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو یونہی رکھے ہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا، مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پینے اور نیچے جھٹکنے لگتا تھا، اور

اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی وہ اب بھی یہی کہتا رہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پھیر دیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔

اس کو یہی خیال ہوتا تھا کہ میں ان کو کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے

قبضہ میں نہ ہوتی تھیں۔

”یا ہم اس قسم کے واقعات پڑھتے ہیں۔

”جس وقت مریض حرکات کو اپنی آنکھ سے دیکھنا چھوڑ دیتا ہے اسی وقت سے آزادی حرکات کا اندازہ ہونا بند ہو جاتا ہے مثلاً اس سے آنکھیں بند کر کے اگر ہاتھ یا پاؤں کو پوری طرح سے یا جزوی طور پر حرکت دینے کو کہا جاتا ہے تو حرکت تو دیتا ہے مگر یہ نہیں بتا سکتا کہ جو حرکت عمل میں آتی ہے وہ بڑی یا چھوٹی ہے یا ہونی لگی یا نہیں ہوتی ہے۔ اور جب وہ اپنی ٹانگ کو دباہٹنے سے یا پس کو حرکت دیکر اپنی آنکھ کھولتا ہے تو وہ بیان کرتا ہے کہ مجھے اس حرکت کا جو عمل میں آئی ہے بہت ہی ناقص تصور تھا۔۔۔۔۔۔ اگر اس کی کسی عامل حرکت کی نیت ہوتی ہے اور میں اس کو روک دیتا ہوں تو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا اور وہ خیال کرتا ہے کہ جس طرح سے میں حرکت دینا چاہتا تھا وہ حرکت ہو گئی ہے۔“

یا یہ واقعہ

”مریض کی آنکھیں جب اس وقت بند کرا دی جاتیں جب وہ کسی ایسی حرکت کے وسط میں ہوتا جس کی اس کو شقی نہ ہوتی تو اس کے اعضا اسی حالت میں رہتے جس حالت میں کہ وہ آنکھیں بند کرنے سے پہلے تھے اور حرکت مکمل نہ ہوتی تھوڑی دیر بعد وہ عضو جس کو وہ حرکت دیر ہاتھ اپنے وزن کی بنا پر چند جھوکے کھانا اور تکان کا احساس بالکل نہ ہوتا اس کا مریض کو علم نہ ہوتا اور جب وہ آنکھیں کھولتا تو اپنے اس عضو کی متغیر حالت کو دیکھ کر حیرت کرتا۔“

اسی قسم کی حالت اختیاری طور پر بہت سے نوعی معمولوں میں پیدا کی جاسکتی ہے۔ صرف ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مناسب آدمی سے تنوعی بیہوشی کی حالت میں یہ کہا جائے کہ تم کو اپنے ہاتھ یا پاؤں سے احساس نہیں ہو سکتا تو وہ ان اوضاع سے بالکل بے خبر ہو گا جن میں تم اس عضو کو رکھو گے۔

ان تمام واقعات سے خواہ قطری ہوں یا اختیاری یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکات کے ایک مربوط سلسلے کو کامیابی کے ساتھ وہ عمل میں لانے کے لئے کسی نہ کسی قسم کی رہبر حسوں کا ہونا از بس ضروری ہے۔ یہ بات سمجھ میں آئی آسان ہے کہ

جس طرح سے اس حالت میں جہاں کہ حرکات خود حرکتی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۱۱۶) سلسلہ کی ہر بعد والی حرکت کا اخراج اس ارتسام سے ہوتا ہے جو اس کی متقدم قریب و دران عمل میں پیدا کرتی ہے اسی طرح جہاں سلسلہ ارادی ہوتا ہے وہاں ہم کو ہر حرکت میں یہ معلوم ہونی کی ضرورت ہوتی ہے کہ اب ہم کس نوبت پر ہیں۔ اس کے بغیر ہم سمجھ کر دوسری کڑی کا ارادہ نہیں کر سکتے۔ جس شخص کو اپنی حرکات کا احساس ہو ممکن ہے کہ اس بے حسی کے عالم میں سب سے اچھا کام کرتے مگر اس کو ساتھ ہی یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ وہ جلد ہی بھٹک جائے گا۔ مگر جس قسم کے بے حس مریضوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کو کوئی حرکت کا ستقامی ارتسام نہیں ہوتا ان کی بصارت رہبری کر سکتی ہے۔ چنانچہ اسٹریٹسویل اپنے لڑکے کے متعلق کہتے ہیں۔

”یہ بات ہمیشہ مشاہدہ میں آئی تھی کہ پہلے اس کی آنکھیں اس شے کی طرف رجوع ہوتی تھیں جو اس کے سامنے لائی جاتی تھی اور پھر بازو کی جانب کل حرکت کے دوران میں وہ اپنے بازو کو برابر دیکھتا رہتا تھا۔ اس کی تمام ارادی حرکات آنکھ کی مسلسل رہبری میں ہوتی تھیں جو ایک پسے رہبری کی طرح سے اپنا کام انجام دینے میں کبھی خطا نہ کرتی تھی۔“

اسی طرح سے لینڈری کے واقعہ میں۔

”آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ اپنے آنکھوٹے کو ہر انگلی کے مقابل لاسکتا تھا مگر آنکھیں بند کر کے مقابلہ کی حرکت تو ہو جاتی ہے لیکن آنکھوٹھا اتفاقاً اس انگلی سے ملتا ہے جس کی اس کو تلاش ہوتی ہے۔ آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ بلاتال اپنے دونوں ہاتھوں کو ملا سکتا ہے لیکن آنکھیں بند کر کے اگر وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو ملانا چاہتا ہے تو یہ خلا میں ایک دوسرے کو ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اگر یہ ل جاتے ہیں تو بس اتفاق ہی ہوتا ہے۔“

چارلس ہل نے بے حسی کے من شہور و معروف واقعہ کا ذکر کیا ہے اس میں عورت اپنے بچے کو بس اتنی ہی دیر خطا طیت کے ساتھ لئے رہتی ہے جب تک وہ اس کی طرف دیکھتی ہے۔ خود میں نے اسی قسم کی حالت کا دو ممنوعی معمولوں میں اعادہ کیا تھا جن کا بازو اور ہاتھ بے حس کر دیا گیا تھا مگر مغلوب نہ ہوا تھا۔ یہ لوگ دیکھ کر تو

انسان نام لکھ سکتے تھے۔ مگر جب ان کی آنکھیں بند کرادی جاتی تھیں اس وقت نہ لکھ سکتے تھے۔ اس زمانے میں گونگوں بہروں کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کو بعض ایسی حلقی شغفاتی اور دیگر حسوں کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے جن کی فعل ان کی گویائی کے لئے رہبر ہوتی ہے۔ معمولاً کان کے ذریعہ سے ہم نسبتاً بعید حسوں کو محسوس کرتے ہیں جن کی بنا پر گفتگو میں ہم گمراہ ہونے سے باز رہتے ہیں۔

نظاہر فیزیائی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معمولی حالت ہے۔ غالباً حرکت کی انفعالی حسوں اور ان کے ارادی فعلیت کے لئے ضروری ہونے کے متعلق بس اسی قدر کہا جاسکتا ہے۔ لہذا ہم اب یہ بات بطور اصول کے بیان کئے دیتے ہیں کہ جب ہم کسی کام کا شعوری طور پر ارادہ کرتے ہیں اس وقت اور کوئی شے ذہن میں ہو یا نہ ہو مگر ان حسوں کی تمثالات حافظہ کا ایک ذہنی تعقل ہونا لازمی ہے جس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ یہ کون سا خاص فعل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہم کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو کیا اس کے علاوہ بھی کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم کو سادہ واقعات سے پیچیدہ واقعات کی طرف بڑھنا چاہئے۔ اس لئے میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ اس کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہے اور بالکل سادہ ارادی افعال میں تصور حرکت کے علاوہ ذہن میں کوئی اور شے ہوتی ہی نہیں اور یہی تصور اس امر کو نشیبن کرتا ہے کہ فعل کیا ہوگا۔

مگر نفسیات میں یہ بات مشہور ہے کہ ان انفعالی تمثالات کے علاوہ ایک شے ہے جس کی فعل ارادی کے ذہنی نشیبن میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے دوران میں دماغ سے عضلات متعلقہ کی جانب توانائی کی ایک موج ضرور جاتی ہوگی اور یہ برآئندہ موج (یہ فرض کیا جاتا ہے) کہ ہر خاص صورت میں اپنے سے ایک خاص احساس متعلق رکھتی ہے ورنہ (یہ کہا جاتا ہے) کہ ذہن کبھی یہ نہ بتا سکتا کہ کونسی خاص موج کس عضلہ کے مناسب ہوتی ہے۔ توانائی کی اس برآئندہ موج کا نام ونٹ نے احساس عصبی توانائی رکھا ہے۔ مجھے اس کے وجود سے انکار ہے اور اب میں اس کے تصور پر جرح کرتا ہوں جس کے متعلق مجھے ڈر ہے کہ زیادہ طویل ہو جائے گی۔

بادی النظر میں عصبی توانائی کے احساس میں کوئی شے ایسی معلوم ہوتی ہے

جس سے یہ بہت ہی قریب قیاس معلوم ہوتا ہے۔ حرکت کے انفعالی احساسات جن سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے وہ سب حرکت کے عمل میں آنے کے بعد محسوس ہوتے ہیں۔ مگر جب حرکت دشوار ہوتی ہے یا اس کے ہمیں بہت ہی صحت کے ساتھ انجام دینے کی ضرورت ہوتی ہے تو حقیقت یہ ہے کہ ہمیں پہلے اس توانائی کی مقدار اور جہت کا نہایت ہی تیز احساس ہوتا ہے جس کی اس کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے ارادے کو دوران عمل میں روک کر اس کی نکلنے کو ششوں کو جانچنا اور مختلف عضلی انقباضات کا تفریباً صحت کے ساتھ اعادہ کرنا چاہے تو اس کو صرف دس پن یا بیڑ ٹکھیلنے یا گیند پھیلنے کی ضرورت ہے اس میں اس کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ عضلی انقباض کو نسا ہوتا ہے جس کے بعد یہ کہہ دیتا ہے اب چلو یہ اندازہ پیشین قوت کے خارجی عالم میں پے پے خروج کرنے کے اس قدر مشابہ ہے اور اس کے ساتھ صحت کا خیال بھی ہوتا ہے جو عمل کے تیرا کماں جستہ ہونے سے پہلے یہ اس کو روک سکتا ہے کہ یہ تصور کہ سابقہ انفعالی حسیت کے آثار نہیں بلکہ برآمدہ عضبی توج اس کے ساتھ ہوتا ہے سب سے زیادہ قریب قیاس معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر مصنفوں نے عضبی توانائی کے احساس کو مسلم مانا ہے۔ بین و نٹ نیلم ہولٹز اور راج ان کی علی الاعلان حمایت کرتے ہیں۔ مگر ان مصنفوں کی سند کے باوجود (کیونکہ ان کے مستند ہونے میں شک نہیں) میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں کہ اس امر خاص میں ان حضرات سے غلطی ہوئی ہے۔ میرے نزدیک حرکی اعصاب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے ساتھ کوئی احساس نہیں ہوتا اور ہماری حرکت کے تمام تصورات مع تصورات حرکت کے جن کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور اس کی جہت و سمت قوت اور رفتار کے تصورات حوالی کی حصوں کے تمثال ہوتے ہیں جو یا تو بعیدی ہوتی ہیں یا سچ کہ حصوں کی مقامی ہوتی ہیں یا ایسے دوسرے حصوں کی ہوتی ہیں جو ان کے ساتھ توج کے منتشر ہونے کی بنا پر ہر دائرہ عمل کرتے ہیں۔

میں یہ ثابت کر دوں گا کہ حرکی اخراج کے ساتھ احساس ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اس قسم کا احساس کیوں نہ ہونا چاہیے۔ قریب

عصبی توانائی کے احساس کے خلاف میں اور بارثموت ان لوگوں پر اگر کمر پڑتا ہے جو اس کے وجود کا یقین رکھتے ہیں ایجابی تجربی شہادت جو وپیش کرتے ہیں اگر وہ بھی ناکافی ثابت ہو جائے تو پھر ان کے دعوے میں کوئی بھی جان باقی نہیں رہتی اور احساس زیر بحث سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہئے۔

پس اولاً میں یہ ثابت کرتا ہوں کہ عصبی توانائی کے احساس کا مفروضہ

غیر ضروری ہے۔

اس سے مجھے شبہہ ہوتا ہے کہ علماء نفسیات نے شاید مدرسی دور کے اس خیال کی بنا پر کہ معلول علت کے اندر کسی نہ کسی صورت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے "عصبی توانائی کے احساس کو اس قدر جلد باور کر لیا ہے۔ برائندہ توجہ چونکہ معلولی ہے اس لئے اس کے احساس سے بہتر اس کا اور کون مقدم ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر ہم وسعت نظر سے کام لیں اور اپنی فعلیتوں کے مقدمات پر اجالی نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ مدرسی اصول ہر جگہ شکست ہو جاتا ہے اور اس خاص واقعہ میں اس کی تصدیق قاعدہ کے عمل کی نہیں بلکہ اس کی خلاف ورزی کی مثال ہوگی۔ اضطراری عمل میں توجہ غسٹر اور جذبی اظہار میں حرکات جو کہ معلول ہوتی ہیں کسی صورت میں اس مہج کے اندر پہلے سے نہیں ہوتیں جو ان کی علت ہوتا ہے۔ آخر الذکر ذہنی حسی یا خارجی اور اسات ہوتے ہیں جو کسی حد تک بھی حرکات کے مشابہ یا ان کے مقدم نہیں ہوتے۔ مگر ہم کو یہ ہوتے ہیں اور ان کے بعد بھی حرکات عالم وجود میں آجاتی ہیں۔ یہ ہم سے عمل میں لائی جاتی ہیں اور ہم کو حیرت میں مبتلا کرتی ہیں۔ یہ فی الحقیقت تعجب کا مقام ہوتا ہے جیسا کہ ہم کو جبلت کے باب میں معلوم ہوا تھا کہ اس قسم کے جسمانی نتائج ایسے ذہنی مقدمات سے عالم وجود آئیں۔ ہم اس راز کی شرح کرنے کی کوشش اپنے ارتقائی نظریات کے ذریعہ سے کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اتفاقی تغیرات و توارث کے ذریعہ بتدریج ایسا ہوا ہے کہ اصطلاحوں کا یہ خاص جوڑا ایک یکساں وغیر متغیر سلسلہ کے اندر اس طرح سے منسلک ہو گیا کہ ایک کے پونے کے بعد ہمیشہ دوسرا ہوتا ہے۔ فی الحال ہمارے پاس یہ جاننے کی وجہ نہیں ہے کہ ایک خاص حرکت سے پہلے کوئی حالت شعور کیوں ہو۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں

اس قدر ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے بالکل کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن اگر کسی شعوری حالت کا ہونا ضروری ہے تو پتھر ہیں اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ یہ ایک قسم کی کیوں ہو اور دوسری قسم کی کیوں نہ ہو۔ یہ فرض کرنا کہ ایک شخص جس کے کل عضلات کسی موقع پر ایک اچانک جن یا آواز سے متقبض ہوتے ہیں دوسرے موقع پر ان کے انقباض سے جو احساسات ہوئے تھے ان کا تصور اس حرکت کے لئے ناکافی اشارہ ہے اور اس امر پر اصرار کرنا کہ اس کے ایک اور علت مقدمہ کی برآمدہ اخراج کے احساس کی صورت میں ضرورت ہے اونٹ کے نکل لینے اور لپٹ کے لئے منہ بنانے کے مساوی ہے۔

نہیں بلکہ کل وجوہ اور عام تشبیل کوش نظر رکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حرکی تصورات یا حرکت اور انداز و روش کے درآئندہ احساسات کے مثالوں، اسی طرح سے دماغ کی طرف سے عضلات کی جانب آخری نفسی موجبات کے مقدمات ہو سکتے ہیں جیسا کہ عصبی توانائی کے احساسات ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ مقدمات و متعینات کونسے ہیں؟ یہ سوال ایسا ہے جس کا تصفیہ تجربی شہادت سے ہو گا جس قدر بھی یہ دستیاب ہو سکے۔

لیکن تجربی شہادت پر غور کرنے سے پہلے مجھے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اس امر کی ایک اولی وجہ بھی ہے کہ حرکی مثالوں کیوں برآئندہ موجبات کے آخری ذہنی مقدمات ہونے چاہئیں۔ اور ان موجبات کے ہیں کیوں غیر محسوس ہونے کی توقع کرنی چاہئے اور عصبی توانائی کے بےیدی احساس کا وجود کیوں نہ ہونا چاہئے۔

نفسیات کا یہ ایک عام اصول ہے کہ شعور ان تمام اعمال سے خارج ہو جاتا ہے جہاں یہ آئندہ کے لئے مفید نہیں رہتا۔ شعور کا یہ رجحان کہ چھپیدگی کم سے کم ہو حقیقت یہ ہے کہ ایسا قانون ہے جو ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ متعلق میں قانون کفایت شعاری اس کی بہترین معلومہ مثال ہے۔ ہم ہر ایسے احساس کی طرف سے بے حس ہو جاتے ہیں جو غایات کی طرف رہبری کرنے میں ہمارے لئے سودمند نہیں ہوتا۔ ہم اس کو ادراک حسی کی کل تیاری اور فن کے ہر اکتساب میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہم اس بات کو کہ کس آنکھ سے ہم دیکھتے ہیں اس لئے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ

ہماری حرکات اور ہر شے کی مثال کے مابین ایک مقررہ میکانیکی ربط قائم ہو چکا ہے۔ ہماری حرکات ہمارے دیکھنے کی غایتیں ہوتی ہیں، ہماری بصری مثالیں ان غایتوں کے اشارے ہوتے ہیں۔ اگر ہر شے کی مثال ہماری ذہن کو از خود صحیح جہت میں حرکت کی طرف منتقل کر سکتی ہے تو پھر ہمارے لئے اس امر کے جاننے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ مثال دماغی آنکھ کی ہے یا بائیں آنکھ کی۔ بلکہ یہ مسلم ایک بلاوجہ کی پییدگی ہوگی۔ یہی حال کسی فن یا ارادی فعل کے اکتساب کرنے کا ہے۔ نشاۃ الحرف نشانی کے صحیح مقام کا خیال کرتا ہے۔ سگانے والا صرف عمدہ آواز کا خیال کرتا ہے۔ توازن قائم کرنے والا بلی کے اس نقطہ کا خیال کرتا ہے جس کی حرکات کے خلاف اسے عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان سب اشخاص کی مثالیں مشینری اس قدر مکمل ہو گئی ہیں کہ غایت کے خیال کا ہر تغیر عملی طور پر ایک ایسی حرکت کی متلازم ہے جو اس کے پورا ہونے کے مناسب ہوتی ہے۔ جب تک وہ مبتدی تھے اس وقت تک وہ غایت اور وسائل دونوں کا خیال کرتے تھے۔ نشاۃ الحرف اپنی بندوق یا کمان یا غلہ کے وزن کا خیال کرتا تھا۔ پیانو بجانے والا ہر سر کی مرئی وضع کا گانے والا اپنے سطلے یا نفس کا رستے پر چلنے والا رستے پر اپنے پاؤں کا۔ لیکن رفتہ رفتہ ان کا یہ زائد شعور کلیتہً ختم ہو گیا۔ اور ان کو اپنی حرکات پر اس حد تک اعتماد ہوتا گیا جس حد تک کہ وہ ان کو انجام دیتے ہیں۔

اب اگر ہم عمل ارادی کی عصبی مشینری کی تحلیل کریں تو ہم کو معلوم ہوگا شعور میں اس لغایت شعاری کے اصول کی بدولت حرکتی اخراج احساس کے بغیر ہونا چاہئے اگر ہم ایک حرکت کے قریبی نفسی مقدم کو اس کا ذہنی اشارہ قرار دیں تو حرکت کے تسلسل غیر متغیر ہو جانے کے واسطے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ ہر ذہنی اشارے اور ایک خاص حرکت کے مابین ایک مقررہ ربط کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک حرکت کے مکمل محنت کے ساتھ ہونے کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ یہ فوراً اپنے ذہنی اشارے پر عمل کرے اور اس کے علاوہ اور کسی اشارے پر عمل نہ کرے اور یہ ذہنی اشارہ اور کسی حرکت کے پیدا کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اب ارادی حرکات کے عالم وجود میں آنے کی سب سے بہتر تدبیر یہ ہوگی کہ حرکت کے اثرات اور حوالی کی مثالیں

کی یاد خواہ مقامی ہوں یا بعید اسے ملکہ ذہنی اشارہ بنے اور اس کے علاوہ اور کوئی نفسی واقعہ درمیان میں حائل یا شریک نہ ہو۔ اس صورت میں دس لاکھ مختلف ارادی حرکات کے لئے ہم کو دس لاکھ علیحدہ علیحدہ قشری اعمال کی ضرورت ہوتی ہے (جن میں سے ہر ایک ایک حرکت کے تصور یا تمثال یاد کے مطابق ہوتا ہے) اور اتنے ہی علیحدہ علیحدہ اخراج کے راستوں کی۔ اس وقت ہر بات کا بلا کسی ابہام کے تعین ہو جانا اور اگر تصور صحیح ہونا تو حرکت بھی صحیح ہوتی۔ اس وقت تصور کے بعد ہر شے بے حس ہو سکتی تھی۔ اور خود حرکی اخراج بھی غیر شعوری طور پر ہو سکتا تھا۔

لیکن عصبی توانائی کے احساس کے حامی یہ کہتے ہیں کہ خود عصبی اخراج کو بھی محسوس ہونا چاہئے اور حرکت کے امتیازی اثرات کے تصور کو نہیں بلکہ اس اخراج کے احساس کو صحیح ذہنی اشارہ ہونا چاہئے۔ اس طرح سے اصول کفایت شعاری قربان ہو جاتا ہے اور سادگی کا خون ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت اور اس کے تصور کے مابین اس احساس کے داخل کرنے سے حاصل کیا ہوتا ہے۔ عصبی قطعات کی کفایت کی بنیاد پر تو کچھ بھی حائل نہیں ہوتا کیونکہ ایک ملین تصورات حرکت کے اختلاف سے ایک ہی ملین حرکی مرکوزوں کی ضرورت ہوتی ہے جس میں ہر مرکز کے اخراج کے ساتھ عصبی توانائی کا ایک خاص احساس وابستہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہی ایک ملین تصورات ایک ملین بے حس حرکی مرکوزوں سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ صحت کی بنا پر بھی کسی قسم کا فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ عصبی توانائی کے اخراج کے احساسات اگر کسی طرح سے صحت کا باعث ہو سکتے ہیں تو اس طرح سے کہ جس ذہن کا تصور حرکت مبہم ہو اسے واضح تر تمثال کے ساتھ تھوڑی تھوڑی دیر کے لئے توقف کا موقع دے جس میں فرمان مل کے صادر کرنے سے پہلے وہ اپنے خیالات کو مجتمع کر لے۔ مگر یہی نہیں کہ ہمارے حرکی تصورات کے مابین شعوری امتیازات اس سے کہیں زیادہ واضح ہوتے ہیں جتنے عصبی توانائی کے احساسات کے مابین کوئی دعویٰ نہیں کرتا بلکہ اگر یہ صورت نہ بھی ہوتی تو بھی یہ بتانا ناممکن ہے کہ ایسا ذہن جس کے تصورات مبہم ہوں وہ بہت سے عصبی توانائی

کے احساسات میں سے یہ بتا سکتا کہ فلاں تصور کے لئے فلاں قسم کا عصبی توانائی کا احساس بالکل موزوں ہے اور فلاں موزوں نہیں ہے۔ برخلاف اس کے جس تصور کا قتل واضح ہو گا وہ اسی آسانی کے ساتھ ایک صریح حرکت کا بھی باعث ہو گا جس طرح سے کہ عصبی توانائی کے احساس کا باعث ہو سکتا ہے۔ اگر احساسات اپنے اہام کی وجہ سے گمراہ ہو سکتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جتنے مدارج احساس میں کم داخل کئے جائیں گے اتنی ہی صحت کے ساتھ عمل کریں گے۔ لہذا ہم کو محض اولیٰ وجوہ کی بنا پر عصبی توانائی کے احساس کو محض خواہ مخواہ کا بلوچہ سمجھنا چاہئے اور فرض کر لینا چاہئے کہ حوالی کے تصورات حرکت کافی ودانی ذہنی اشارہ ہوتے ہیں۔

اسی طرح سے چونکہ قرائن عصبی توانائی کے احساس کے خلاف میں اس لئے جو لوگ ان کے وجود کے قابل ہوں انہیں اس کو ایجابی شہادت کے ذریعہ سے ثابت کرنا چاہئے۔ شہادت بالواسطہ یا بلاواسطہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم تاہم بطور پر حوالی کے احساسات سے علیحدہ محسوس کر سکتے ہوں جن کے وجود سے کسی شخص کو انکار نہیں ہے تو یہ شہادت بلاواسطہ اور قطعی دونوں ہوگی۔ مگر بد قسمتی اس قسم کی شہادت کا وجود نہیں ہے۔

عصبی توانائی کے احساس کی کوئی تاہم شہادت موجود نہیں ہے جہاں کہیں ہم اس کو تلاش کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم نے اس کو پالیا ہے تو حقیقت وہاں نہیں جو شے ملتی ہے وہ حوالی کا احساس یا تمثال ہوتی ہے۔ یہ تمثال اس احساس کی ہوتی ہے جو عصبی توانائی کے ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے اور حرکت یا تو معرض عمل میں ہوتی ہے یا عمل میں آچکی ہے۔ مثلاً بازو کے اٹھانے یا انگلی کے بٹرنے کا جو تصور ہوتا ہے وہ کم و بیش اس کی واضح حس ہوتی ہے کہ اٹھے ہوئے بازو یا مڑی ہوئی انگلی سے کیسا احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی ایسا ذہنی مواد نہیں ہے جس سے اس قسم کا تصور بن سکتا ہو۔ ہم کو اپنے کانوں کی حرکت کا اس وقت تک کوئی تصور نہیں ہو سکتا جب تک ہمارے کانوں نے فی الواقع حرکت نہ کی ہو اور ایسا ہی دیگر اعضا کے متعلق ہوتا ہے۔

ہیوم کے وقت سے نفسیات میں یہ بات مشہور چلی آئی ہے کہ ہم کو صرف

اپنے ارادے کے خارجی نتائج کا علم ہوتا ہے اور اعصاب و عضلات کی مخفی مشینری کے عمل کا احساس نہیں ہوتا جن کو یہ دراصل مصروف عمل کرتا ہے۔ عصبی توانائی کے احساس کے جو لوگ قائل ہیں وہ اس کو خوشی خوشی تسلیم کر لیتے ہیں مگر اس کے نتائج کا غالباً ان کو احساس نہیں ہوتا۔ مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک فوری نتیجہ یہ بھی ہونا چاہیے کہ احساس زیر بحث کے متعلق ہم کو شک ہو جائے۔ جو کوئی یہ کہے کہ بازو کو اٹھاتے وقت مجھے اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ کتنے عضلات منقبض ہوتے ہیں اور کس ترتیب سے منقبض ہوتے ہیں اور کس شدت سے ہوتے ہیں وہ صراحتہ اپنے آپ کو حرکی اخراج کے اعمال سے لاعلم بتاتا ہے۔ ہر عضلہ علیحدہ عصبی توانائی کا احساس نہیں رکھ سکتا۔ ونٹ جو ان مفروضہ احساسات سے مکان کی نفسی تعمیر میں اس قدر کام لیتا ہے وہ خود یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ ان میں کیفیت کے فرق نہیں ہوتے، بلکہ کل عضلات میں یکساں محسوس ہوتے ہیں صرف فرق شدت کے مدارج میں ہوتا ہے۔ ذہن ان کو درمہروں کے طور پر استعمال کرتا ہے، مگر یہ معلوم کرنے کے لئے نہیں کہ کونسی حرکت ہوگی، بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لئے یہ جو حرکت کر رہا ہے یا کرے گا وہ کس قدر قوی ہوگی۔ مگر کیا یہ ان کے وجود سے قطعاً دست کش ہونے کے مساوی نہیں ہے۔

اگر تامل کے لئے کوئی بات واضح و صریح ہے تو یہ ہے کہ عضلی انقباضات کی مقدار قوت ہم پر ان برآیندہ احساسات سے واضح ہو جاتی ہے جو عضلات اور ان کے روابط انماصل کے حوالی اور حلقہ سیدہ چہرے کے عام انداز سے ہوتے ہیں اور جن کو خارجی نقطہ نظر سے منظر سنی کہا جاتا ہے۔ جب ہم انقباض کی توانائی کی ایک خاص مقدار کا خیال کرتے ہیں تو برآیندہ احساسات کا یہ عجیبہ مجموعہ جو ہمارے فکر کا مادہ ہوتا ہے جو حرکت کرتی ہوتی ہے اس کی صحیح قوت اور جس مزا حمت سے ہیں عہدہ برآہونا ہوتا ہے اس کی صحیح مقدار کی ذہنی مثال کو بالکل واضح و ممتاز کر دیتا ہے۔

متعلم ذرا دیر کے لئے اپنے ارادے کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کرے اور معلوم کرے بدل ارادہ کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیا یہ ان مختلف احساسات کے

علاوہ کوئی شے تھی جن کا حرکت وقوع میں آنے کے بعد باعث ہوتی۔ اگر ہم اپنے ان علامات سے قطع نظر کریں تو پھر کیا کوئی علامت یا اصول یا ذریعہ باقی رہ جائیگا جس کے ذریعہ سے ارادہ صحیح عضلات کو مناسب شدت کے ساتھ پہنچ کرے اور غلط و نامناسب عضلات کی جانب نہ بھٹک جائے۔ اگر ان مثالوں سے نتیجہ کو غلط نہ کر لو تو بجائے ان جہات کی کامل ترتیب ہونے کے جن میں یہ مصروف عمل ہو سکتا ہے تم ہمارے شعور کو مطلق و کامل خلا میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پال نہیں بلکہ پیٹر لکھنے کا ارادہ کروں تو میرے قلم کی حرکت سے ذرا بھی ہلے جو خیال ہوتا ہے وہ چند حسوں کا چند خاص حروف بھی کی آوازوں کا کاغذ پر بعض خاص شکلوں کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔

اگر میں پیٹر کا نہیں بلکہ پال کے کہنے کا ارادہ کرتا ہوں تو میری گویائی کی جو شے رہبری کرنی ہے وہ میری آواز کے میرے کانوں پر مرسم ہونے اور میری زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض احساسات کا خیال ہوتا ہے۔ یہ سب درآئندہ احساسات میں اور ان کے خیال جس سے کہ فعل کا ذہنی طور پر ممکن وضاحت کے ساتھ تعین ہوتا ہے اور خود فعل کے مابین کسی تیسرے ذہنی مظاہر کے سلسلے کی گنجائش نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سے پہلے اس امر کا فرمان ارادہ ایک عنصر رضا یا غرضیت ضرور ہوتا ہے کہ فعل واقع ہو جائے۔ یہ اس میں شک نہیں کہ فعل کی ارادیت کی روح ہوتی ہے۔ اس فرمان پر آئندہ حل کے تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی۔ یہاں اس کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں کیونکہ یہ ایک مستقل تدریس جو ہمارے تمام ارادی افعال کو یکساں متاثر کرتی ہے۔ خود اس کے اندر ان کے مابین امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ کوئی شخص یہ کہے گا کہ مثلاً اگر دامن بازو استعمال کیا جائے تو یہ اور مرسم کی ہوگی اور اگر بایاں استعمال کیا جائے دوسری قسم کی ہوگی۔

پس مثال کے ذریعہ سے ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارادی افعال کے مقدمات میں سے حرکت کے حسی نتائج کی انتہائی مثال اور اس کے ساتھ (کبھی کبھی) اس امر کا فرمان ہوتا ہے کہ یہ نتائج وقوع میں آجائیں۔ اس کے علاوہ

اور کسی نفسی حالت کا تامل سے پتہ نہیں چلتا۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ کسی ایسے احساس کا پتہ نہیں چلتا جو دراصل مذہب اخراج کے ساتھ منسلک ہو۔ فرمان ارادہ کے جاری ہونے سے پہلے جو دشواری کے مختلف مدارج ہوتے ہیں وہ نہایت ہی پیچیدہ ہیں جس پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

مگر پڑھنے والا ممکن ہے اب بھی اپنا سر ہلائے اور یہ کہے کہ کیا واقعی ہم یہ کہتے ہو کہ میرے افعال کی قوت جو اس درجہ غایات کے مطابق ہوتی ہے وہ بھی تو انسانی کے اخراج سے متعلق نہیں ہے۔ دیکھو ایک طرف تو توپ کا گولہ پڑا ہے اور دوسری طرح گلتے سا کبس رکھا ہے۔ میں دو دنوں کو آن واحد میں میز پر سے اٹھاتا ہوں اور گولہ اس بنا پر اٹھنے سے انکار نہیں کرتا کہ ہاتھ میں عصی تو انسانی کم ہے، اور کبس اس بنا پر ہوا میں اچھل نہیں پڑتا کہ یہ ضرورت سے زیادہ ہے۔ کیا دونوں صورتوں میں حرکت کے مختلف حسی لمحوں کے استحضارات اس قدر لطیف امتیاز کے ساتھ ذہن پر سایہ افکن ہوتے ہیں۔ یا ذہن میں یہ ہیں تو بھی کیا یہ بات باور آسکتی ہے کہ یہ بلا کسی مدد کے غیر شعوری حرکی مرکزوں کے ہرجان کے اپنی غرض کے مطابق اس قدر باریک پیمانے قائم کر دیتے ہیں۔ یہ بھی سہی میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیتا ہوں۔ حسی اثرات اس سے بھی نہیں زیادہ لطیف امتیازات کے ساتھ ذہن کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو بظاہر ہلکے نمک کو اگر کوئی ریت سے بھر دے یا توپ کے گولہ کے بجائے لکڑی کے گولے کو زنگ کر رکھ دے تو ان کے اٹھانے وقت ہم کو حیرت کیوں ہو۔ حیرت ہم کو ایسی ہی حس کے ہونے سے ہو سکتی ہے جو متوقعہ حس سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اشیا سے اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں تو متوقعہ وزن سے اگر خفیف ترین فرق بھی ہوتا ہے تو ہم کو متحیر کرتا اور ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے۔ غیر معلوم اشیا کے متعلق یہ ہے کہ ہم ان کی شکل سے ان کے وزن کی توقع کرتے ہیں۔ اس حس کی توقع کے مطابق ہاتھ طاقت صرف کرتا ہے اور بلکہ ہم شروع میں کم ہی طاقت صرف کرتے ہیں۔ ایک لمحہ کے اندر ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا جو طاقت ہم نے صرف کی وہ ضرورت سے کم ہے ہم کو زیادہ

وزن کی توقع ہوتی ہے۔ یعنی ایک لمحہ کے اندر ہم دانت اور سینے کے دبائے کمر کو سخت رکھنے اور بازو سے شدید زور صرف کرنے کا خیال کرتے ہیں۔ خیال کے ساتھ ہی یہ باتیں عمل میں آ جاتی ہیں اور ان کے ساتھ ہی ہمارا وزن ہوا میں بلند ہوتا ہے۔ برن ہارٹ نے معمولی اختیاری طور پر یہ ثابت کیا ہے کہ جب ہمارا ارادہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے اور ہمارے ہاتھ پاؤں براہ راست مقامی طور پر برقی لہر دھڑانے سے منقبض ہوتے ہیں اس وقت بھی مقدار صراحت کا جو ہم کو اندازہ ہوتا ہے اس کے اندر بھی امتیاز کے ایسے ہی لطیف مدارج ہوتے ہیں جیسے ہمارے ارادہ خود ان کے پیہج کرنے میں ہوتے ہیں۔ ان مشاہدات کا فیر بنے ارادہ کر کے تصدیق کی ہے۔ ان کے اندر کوئی بہت زیادہ صحت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اور کسی طرف سے بھی ان کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے۔ مگر کم از کم ان سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ برائیدہ عمل کے شعور کا اگر وجود بھی ہو تو اس سے ہمارے ادراک کی امتیازی قوت کچھ زیادہ نہ ہو جائے گی۔

چونکہ عصبی توانائی کے احساسات کی تائید میں کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں اب دیکھنا چاہئے کہ کوئی بالواسطہ یا قرآینی شہادت مل جائے۔ اس قسم کی شہادت بہت کچھ پیش کی جاتی ہے۔ مگر جب اس پر ناقدانہ نظر ڈالی جاتی ہے تو سب کی سب ناکارہ ثابت ہوتی ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ یہ ہے کیا؟ ونٹ صاحب کہتے ہیں کہ اگر ہمارے حرکی احساسات درآئندہ قسم کے ہوتے۔

”تو یہ توقع ہونی چاہئے تھی کہ داخلی یا خارجی کام کی مقدار جو حقیقت انقباض کی حالت میں انجام پاتی ہے اس کو کم زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ حرکی حس کی قوت حرکی تسویق کی قوت کے بالکل متناسب ہوتی ہے جو مرکزی عضو سے روانہ ہو کر حرکی اعصاب کو پیہج کرتی ہے۔ یہ بات المبا کے ان مشاہدات سے ثابت کی جاسکتی ہے جن میں مرض کی وجہ سے عضلی اثر میں تغیر ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جس کا بازو یا ٹانگ نیم مفلوج ہو،

جس کی وجہ سے وہ اس کو بہت کوشش سے حرکت دے سکتا ہو اس کو اس سعی کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کو یہ پہلے کی نسبت وزنی معلوم ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کو سیسا پلا دیا گیا ہو۔ لہذا اس کو پہلے کی نسبت زیادہ کام انجام دینے کی حس ہوتی ہے۔ حالانکہ جو کام ہوتا ہے وہ معمولی یا اس سے بھی کم ہوتا ہے۔ اس نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بھی اس کو پہلے سے زیادہ طاقت صرف کرنے اور پہلے سے زیادہ تسویق کی ضرورت ہوتی ہے۔“

کال فالج میں بھی مریض کو ہاتھ پاؤں کے حرکت دینے کی انتہائی کوشش صرف کرنے کا احساس ہوتا ہے مگر اس میں حرکت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے جس سے کسی قسم کے دراندہ عضلی یا دیگر احساس نہیں ہو سکتے۔ مگر ڈاکٹر فیئر ہاپن اپنی کتاب وظائف دماغ میں اس استدلال کی نہایت آسانی کے ساتھ تردید کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

”اس قسم کی توجیہ (جیسی کہ ونٹ کی ہے) اختیار کرنے سے قبل حرکات کو قطعی طور پر خارج کر دینا ضروری ہے۔ دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ اگرچہ مفلوج مریض اپنے فالج زدہ حصہ کو حرکت نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کو بہت شدید کوشش کرنے کا شعور ہوتا ہے لیکن وہ کسی نہ کسی قسم کی شدید عضلی کوشش کو نہایت جاتا ہے۔ ولپین نے اس واقعہ کی طرف توجہ دلائی ہے اور انہوں نے اس کی بار بالتحقیق کی ہے کہ جب نیم فالج زدہ مریض سے فالج زدہ ٹمبھی کو بند کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو ٹمبھی بند کرنے کی کوشش میں وہ بغیر محسوس کے متدرست ٹمبھی کو بند کر دیتا ہے۔ چھیدگی کی اس قدر قوت کو نظر انداز کر دینا بالکل ناممکن ہے۔ اگر اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا تو احساس سعی کی علت کے متعلق بہت غلط نتائج برآمد ہونے کا امکان ہے۔ عضلی انقباض اور متلازم مرکزی ارتسامات کے واقعہ میں اگرچہ فعل ایسا تو نہیں ہوتا جیسی کہ خواہش کی جاتی ہے شعور سی کے شرائط موجود ہوتے ہیں حالانکہ ہم اس کو مرکزی ہیجان یا براہینہ توجہ پر مبنی ماننے پر مجبور نہیں ہوتے۔“

”مگر ایک سید با سادا اختیار کر سکتے ہیں جس سے احساس سعی کی تشغی بخش طور پر توجیہ ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس حالت میں بھی جہاں کہ دوسری طرف کے غیر شعوری انقباضات بھی خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ آدھے جسم کے فالج میں

ہوتا ہے۔

اگر متعلم اپنے دامنے باز و اس طرح پہیلے اور اپنی انگشت شہادت کو اس طرح رکھے کہ گویا پستول کی بلبلی و بار پائے تو اس صورت میں واقعاً انگلی کو حرکت دے بغیر اور محض خود کو یہ یقین دلا کر کہ میں پستول کی بلبلی کو دبار بار ہوں تو انانی کے صرف ہونے کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ پس یہ ایک بالکل صریح واقعہ ہے جس میں توانائی کا شعور ہاتھ کے انقباض کے بغیر ہوتا ہے اور کسی قسم کا جسمانی دباؤ بھی محسوس نہیں ہوتا۔ اگر متعلم اس اعتبار کو دو بارہ کرے اور اپنے منقش کی حالت پر غور کرے تو اس کو یہ معلوم ہو گا کہ شعور سعی کے ساتھ اس کے سینے کے عضلات بھی تنے ہوئے ہیں اور جس قدر توانائی صرف اس کو محسوس ہوتی ہے اس کے اعتبار سے اس کا مطلقہ بھی بند ہوتا ہے اور نفسی آلات فعلی طور پر منقبض ہوتے ہیں۔ فرض کر دو وہ اپنی انگلی پہلے کی طرح سے رکھتا ہے مگر سانس لیتا رہتا ہے۔ اس حالت میں وہ دیکھے گا کہ کتنا ہی وہ اپنی توجہ کو انگلی کی طرف رکھے مگر اس وقت تک اس کو شعور سعی کا شائبہ تک محسوس نہ ہو گا جب تک وہ انگلی کو فی الواقع حرکت نہ دے گا اور اس وقت یہ بقیامی طور پر عضلہ زیر عمل سے منسوب ہوتا ہے۔ جب یہ اہم اور ہمیشہ موجود رہنے والا نفسی عامل حسب عادت موجود ہوتا ہے (اور جو نظر انداز ہو گیا تھا) اسی وقت شعور سعی برآمدہ توجہ سے کسی قابل قبول حد تک منسوب ہوتا ہے۔ نفسی عضلات کے انقباض میں مرکزی ارتسامات کی ضروری شمول ہوتی ہیں اور یہ عام سعی کی جس کے پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ جب فعلی کوششیں روک لی جاتی ہیں تو کبھی کسی قسم کی سعی کا شعور نہیں ہوتا سوائے اس کے جو کہ ان عضلات کے مقامی انقباض سے ہو جن کی طرف توجہ ہوتی ہے یا دوسرے ایسے عضلات سے ہو جو اس کوشش میں غیر شعوری طور پر عمل کرنے لگیں۔

”مجھے احساس سعی کا ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملا جس کی مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریق پر توجہ نہ ہو جاتی ہو۔ جملہ مشلہ میں شعور سعی فعلی انقباض کے اصل واقعہ سے پیدا ہوتا ہے اس امر کے ثابت کرنے کی میں کوشش کر ہی چکا ہوں کہ یہ مرکزی ارتسامات پر بنی ہوتے ہیں، جو فعل انقباض سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب مرکزی ارتسامات کے راستے یا

ان کے دماغی مرکز ضائع ہو جاتے ہیں تو عضلی جس کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا۔ یہ امر کہ جو ارتسامات عضلی انقباض سے پیدا ہوتے ہیں ان کے محسوس کرنے کے لئے مرکز کے اندر ان سے مختلف اعضا ہوتے ہیں جو حرکتی تسویتی کو باہر کی طرف بھیجتے ہیں ثابت ہی ہو چکا ہے۔ مگر جب ونٹ استدلال میں یہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں جس ہمیشہ عضلی انقباض کے ساتھ ساتھ رہے گی۔ تو وہ نفسی عضلات کے متوجہ ہونے کے اہم واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے جو احساس سعی کے مختلف مدارج کی بنیاد ہے۔

فیہرہ کی اس تقریر پر میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرنا چاہیے جس شخص کا جی چاہے ان کی تصدیق کرے۔ ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ عضلی جد کا شعور کہیں نہ کہیں حرکت کے عمل میں آئے بغیر ناممکن ہوتا ہے اس لئے یہ دماغی نہیں بلکہ خارجی حس ہونی چاہئے یعنی یہ حرکت کا مقدم نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہونا چاہئے۔ لہذا عضلی سعی کی اس مقدار کا تصور جو کسی حرکت کے عمل میں ہونے کے لئے ضروری ہوتی ہے وہ حرکت کے حسی نتائج کی انتظار میں تنہا کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ پس بالواسطہ شہادت اب جسم سے تول نہیں سکتی۔ اب غصبی توانائی کے احساس کے لئے قرآنی شہادت کی کہاں جستجو کریں۔ یہ جبکہ عضلات چشم کے علاوہ اور کہاں ہو سکتی ہے جہاں یہ خود کو بالکل اٹل سمجھتی ہے۔ مگر یہ قطعاً عجیب مسمار ہو جائے گا اور خفیف ترین گولہ باری سے مسمار ہو جائے گا۔ ذرا ان اصول کی طرف تو ذہن کو منتقل کرو جو ہم نے بعد کی گہمیر اور استیسا میں حرکت کا وہ ہم ہونے کے متعلق قائم کئے تھے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی شے جو حرکت کرتی ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) جب تنہا ثبکیہ کے سامنے حرکت کرتی ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ

انکھ متحرک نہیں ہے۔

(۲) جب اس کی تنہا انکھ کے سامنے ساکن ہوتی ہے اور ہم کو یقین

ہوتا ہے کہ انکھ متحرک ہے۔ اس حالت میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری انکھ متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہے۔

ان صورتوں میں سے کسی صورت میں آنکھ کی حالت کے متعلق غلط رائے سے بصری گھبر پیدا ہو جائے گی۔

اگر پہلی صورت میں ہیں یہ خیال ہو کہ ہماری آنکھ ساکن ہے مالا آنکھ یہ متحرک ہو تو ہمیں شبکی تمثال کی حرکت کی حس ہوتی ہے جس کو ہم شے کی حقیقی خارجی حرکت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ بہتے ہوئے پانی یا ریل کی گھڑکی میں باہر کی طرف دیکھنے کے بعد یا ایٹری کے بل گہوٹنے کے بعد جو پکڑا جاتا ہے اس میں یہ کیفیت ہوتی ہے۔ بغیر اس کے کہ ہم آنکھوں کو حرکت دینے کا ارادہ کریں وہ خود بخود چند گردشیں کر جاتی ہیں، اور گردشیں ان گردشوں کے سلسلے میں ہوتی ہیں جن پر پہلے اشیا کو سامنے رکھنے کے لئے مجبور تھی۔ اگر چند دن ہمارے سامنے سے داہنی طرف گذر رہی تھیں تو جب آنکھوں کو ساکن چیزوں کی طرف منقلب کر دیں گے تو اس وقت بھی یہ آہستہ آہستہ داہنی طرف حرکت کرتی رہیں گی۔ اس حالت میں شبکی تمثال ان پر سے اس طرح حرکت کرے گی جیسے ایک شے بائیں طرف حرکت کرتی ہو۔ اس وقت ہم اس کو ارادی طور پر سرعت کے ساتھ آنکھ کو بائیں جانب گردش دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور غیر ارادی تسویقی آنکھوں کو پھر داہنی طرف گردش دیتی ہے جس سے ظاہری حرکت جاری رہتی ہے اس طرح سے یہ کھیل جاری رہتا ہے (دیکھو صفحہ ۸۹-۹۱) اگر دوسری صورت میں ہم اپنی آنکھوں کو متحرک خیال کریں حالانکہ وہ ساکن ہوں تو ہم کو یہ خیال ہوگا کہ ہماری آنکھیں ایک متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہیں، اگرچہ واقعہ یہ ہوگا کہ وہ ایک ساکن شے پر جمی ہوں گی۔ اس قسم کے دھوکے آنکھ کے خاص عضلات کے اچانک کامل طور پر مفلوج ہو جانے سے ہوتے ہیں اور وہ ملی ہیجان کے مامی اس کو مفید کن اعتبار خیال کرتے ہیں مہلکہ ہولناک ہے۔

جب داہنی آنکھ کا خارجی عضلہ یا اس کا عصب مفلوج ہو جاتا ہے تو آنکھ داہنی سمت گھومنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ جب تک مریض اس کو صرف نفی جانب گردش دیتا ہے تو یہ بات قاعدہ حرکتیں کرتی ہے اور وہ ماحت نظر میں اشیا کے وضع و مقام کا صحیح طور پر ادراک کرتا ہے۔ لیکن جو نفی اس کو باہر کی طرف یعنی داہنی جانب گردش دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے ارادے کی تعمیل نہیں کرتی۔

یہ نصف راستے پر آکر رک جاتی ہے اور اشیاء بائیں جانب اٹھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ آنکھ کی وضع اور شبکی تمثال غیر متغیر معلوم ہوتی ہے۔

اُسی حالت میں ارادی سعی سے نہ تو آنکھ میں کوئی واقعی حرکت ہوتی ہے اور نہ عضلہ زیر بحث منقبض ہوتا ہے یعنی اس کے اندر زناؤ کی زیادتی سے بھی کچھ نہیں ہوتا۔ فعل ارادہ نظام عصبی کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتا۔ بائیں ہمد خطہ نظر میں ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا ارادہ اپنا معمولی اثر کر چکا ہو۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آنکھ داہنی طرف حرکت کر چکی ہے اور چونکہ شبکی تنہال میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا ہم نے سے بھی وہی حرکت منسوب کرنے لگتے ہیں جس کو غلطی سے ہم نے آنکھ سے منسوب کیا تھا۔۔۔۔۔۔ ان مثلا ہر سے اس امر کے متعلق کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ہم خطہ نظر کی جہت کے متعلق ارادے کی اس سعی سے رائے قائم کرتے ہیں جس سے ہم اپنی آنکھوں کی وضع کے بدلنے کی کوشش کرتے ہیں۔۔۔۔۔۔ اور علاوہ برائیں شدید پہلوی گرتوں میں ہم کو عضلات میں ایک تھکا دیے والا بار محسوس ہوتا ہے۔ مگر یہ سب احساسات اس قدر مبہم ہیں کہ ادراک جہت میں مفید نہیں ہو سکتے۔ پس ہم ارادے کی تسویبی کو محسوس کرتے ہیں اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کس قدر شدید ہے اور پھر ہم اپنی آنکھ کو ایک خاص صورت میں گردش دیتے ہیں۔“

اسی عضد کے جزوی فالج ہے، اور بھی زیادہ قطعی طور پر ایک ہی عضد کے جزواً مفلوج ہو جانے سے، اسی نتیجہ کی نائید ہوتی ہے کہ تو انائی سے کام لینے کا ارادہ اپنے برائندہ نتائج سے ملحدہ محسوس ہوتا ہے۔ حال میں ایک مستند معنف نے اس حادثہ کے اثرات کے متعلق جو بیان دیا ہے میں اس کا اقتباس کرتا ہوں۔

”جب وہ عصب جو آنکھ کے عضلہ کی طرف جاتا ہے جزوی فالج میں مبتلا ہو جاتا ہے تو پہلا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جوارادی مہیج معمولی حالات میں باہر کی جانب پوری گردش کا باعث ہو جاتا، اب صرف خفیف گردش یعنی تقریباً ۲۰ درجہ کا باعث ہوتا ہے۔ اگر ایسی حالت میں مرین مندرست آنکھ بند کرنے منطوق آنکھ سے اتنے فاصلہ پر دیکھے جس کے واضح طور پر دیکھنے کے لئے اس کو ۲۰ درجہ

گردش کی ضرورت ہو تو اس کو عمل میں لاتے وقت مریض کو یہ احساس ہوگا کہ میں نے آنکھ کو صرف ۲۰ درجہ گردش نہیں دی بلکہ اس کو جہاں تک میں گردش دے سکتا تھا وہاں تک گردش دیدی ہے کیونکہ اس کو نظر کے سامنے لانے کے لئے توانائی کی جو تسلیق ہوتی ہے وہ بالکل ایک شعوری عمل ہوتا ہے۔ اور مفلوج عضلہ کی کمزور حالت انقباض فی الحال شعور سے خارج ہوتی ہے۔ فان گریف نے کسی حالت کے ذریعہ سے مقابلیت کی جو پہچان بتاتی ہے اس سے وہ غلطی واضح ہو جاتی ہے جس میں اس وقت مریض مبتلا ہوتا ہے۔ اگر ہم اسے اس امر کی ہدایت کریں کہ اسی ہاتھ کی انگشت شہادت سے اس شے کو تیزی کے ساتھ چھوئے تو جس خط میں اس کی انگلی حرکت کرے گی وہ نظر کے ۲۰ درجہ کے مطابق نہ ہوگا بلکہ نظر کے انتہائی خارجی خط کے مطابق ہوگا۔ جس تک نریش کی بائیں آنکھ کا خارجی عضلہ مفلوج ہو گیا ہو اس کا متواتر چینی پرنس نہیں بلکہ ہاتھ پر پڑے گا یہاں تک کہ اس کے متحرکے سے عقل آجائے گی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اندازہ جہت صرف عضلہ کے انتہائی پہچان پر ہوتا ہے اور اسی وقت وہ شے نظر آتی ہے۔ کل برآیندہ احساسات بعینہ ویسے ہی ہونے چاہیں جیسے آنکھ اور فیصلہ کی صحت کی حالت میں ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ڈیپلہ ۲۰ درجہ ہی گردش کرتا ہے بمثال بھی دونوں صورتوں میں شکلیہ کے ایک ہی حصہ پڑتا ہے۔ ڈیپلوں کے دباؤ اور جلد اور انعطافی آلات کے تمام دونوں صورتوں میں ایک ہوتے ہیں۔ صرف ایک ہی احساس ہوتا ہے جس میں تغیر واقع ہو سکتا ہے اور جس میں ہم غلطی میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ یہ احساس اس سہی کا ہونا چاہئے جو ارادہ کرتا ہے جو ایک صورت میں معمولی اور دوسری صورت میں شدید ہوتی ہے کہ دونوں صورتوں میں خالص درآئندہ احساس ہوتا ہے۔

استدلال اگرچہ بظاہر خوشنما اور واضح ہے مگر دراصل یہ برآیندہ معطیات کی ناقص فہرست پر مبنی ہے۔ سب معنفوں نے یہ امر نظر انداز کر دیا ہے۔

کہ جو کچھ دوسری آنکھ میں ہوتا ہے اس پر کبھی غور کرنا چاہئے۔ اختبارات کے دوران میں اس کو بند رکھا جاتا ہے تاکہ دوسرے تمثال اور دوسری قسم کی عیب دگیاں واقع نہ ہوں۔ لیکن اگر ان حالات میں اس کی حالت کا امتحان کیا جائے تو اس میں ایسے تغیرات پائے جائیں گے جن کا انجام شدید برآمدہ احساسات میں ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جب ان احساسات کا لحاظ کیا جاتا ہے تو وہ تمام نتائج جو اہل علم ان احساسات کا لحاظ کئے بغیر اخذ کرتے ہیں باطل ہو جاتے ہیں اس کی میں اب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

پہلے سال فالج کا واقعہ لاؤ اور فرض کرو کہ داہنی آنکھ تبدیل ہے۔ فرض کرو مریض اس کو گردش دیکر ایسی شے کو دیکھنا چاہتا ہے جو ساحت نظر کے داہنی جانب سرے پر واقع ہے۔ بقول ہیرنگ دونوں آنکھیں تو انائی کے ایک مشترک فعل سے داہنی جانب حرکت کرتی ہیں۔ مگر داہنی آنکھ مغلوب ہونے کی وجہ سے راستہ میں رک جاتی ہے اور شے منہ ز نقطہ ارتکاز سے بہت دور ہوتی ہے اور بائیں آنکھ جو تندرست ہوتی ہے ڈھکے ہونے کے باوجود داہنی جانب گردش کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ داہنی سمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اب اگر کوئی دیکھنے والا دونوں آنکھوں کو دیکھتے تو اس کو داہنی آنکھ بھیگی معلوم ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ سرے کی جانب مسلسل گردش ڈھیلے میں داہنی جانب حرکت کرنے کا داخلی احساس پیدا کرتی ہے جو ایک لمحہ کے لئے کہلی ہوئی بیمار آنکھ کے مرکزی احساس پر غلبہ پالتی ہے۔ مریض کو اپنے بائیں ڈھیلے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ایسی شے کا تقاب کر رہا ہے جس تک وہ اپنی داہنی شبکیہ سے نہیں پہنچ سکتا۔ بصری دوران کی تمام شرائط موجود ہوتی ہیں۔ یعنی تمثال شبکیہ پر ساکن ہوتی ہے اور اس امر کا غلط یقین ہوتا ہے کہ آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔

اس اعتراض پر کہ بائیں ڈھیلے کے احساس کو اس امر کا یقین پیدا نہیں کرنا چاہئے کہ داہنی آنکھ حرکت کر رہی ہے ایک لمحے کے بعد بحث کی جائیگی۔ فی الحال جزوی فالج پر بحث کرتے ہیں جس کے ساتھ تغیر ساحت کا بھی دھوکا ہوتا ہے۔

یہاں داہنی آنکھ شے کے اوپر مرکز ہو جانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ لیکن بائیں آنکھ کے مشاہدے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں داخلی طور پر اسی طرح سے کبھی پیدا ہو جاتی ہے جیسی کہ پہلی صورت میں۔ مرین کی انگلی شے کی طرف اشارہ کرتے وقت جو جہت اختیار کرتی ہے وہ اسی ہینگلی اور ڈیگی ہوئی آنکھ کی جہت ہوتی ہے۔ چنانچہ زربنی کہتا ہے اگرچہ وہ خود اپنے مشاہدے کی اصل اہمیت کے سمجھنے سے قاصر ہے۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو آنکھ ثانوی طور پر مخرف ہوتی ہے (یعنی بائیں) اس کے خط نظر کی جہت اور جس انگلی سے اشارہ کیا جاتا ہے اس کے خط کی جہت میں جو مطابقت ہے اس کی طرف کافی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

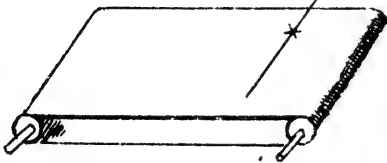
مختصر یہ کہ اگر ہم یہ فرض کر سکیں کہ بائیں ڈیگی کی گردش کا ایک خاص وجہ مرین کو ایسی شے کے وضع و مقام کا پتہ دے سکتا ہے جس کی تمثال صرف داہنی ہینگلی پر پڑتی ہو، تو تغیر کی پوری طرح سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ تو کیا ہم ایک آنکھ کے احساس کو دوسری آنکھ کا احساس خیال کر سکتے ہیں۔ ایسا یقیناً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ٹانڈرس اور اوڈموک کی تقطیعیات ہی سے نہیں بلکہ ہیزنگ کے تفسیر بصری امتیازات سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آنکھوں کے لئے آلات ہیکان ایک ہی ہیں۔ اور یہ ایک ہی عضو کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ بقول ہیزنگ دو ہری آنکھیا بقول ہیلیم ہولٹن چشم سانی کلپ کی طرح سے ہوتے ہیں۔ اس دو ہری عضو کے شبکی احساسات جو ایک ہیکان کی بنا پر ہوتے ہیں غیر ممیز ہوتے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا یہ بائیں آنکھ کے ہیں یا داہنی آنکھ کے ہیں۔ ہم ان سے صرف یہ معلوم کرنے کا کام لیتے ہیں کہ شے کہاں ہے۔ کیا ایک یہ بنانے کے لئے کہ کس شبکیہ پر تمثال واقع ہوتا ہے، طویل مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے مختلف حسین جوڈ ہیلوں کے نظام کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں وہ شخص اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ جس شے کی طرف براہ راست نظر جمی ہے اس کی تمثال کا مقام عموماً وہ ہوتا ہے جہاں دونوں آنکھوں کی نظر ایک دوسرے کو قطع کرنی ہے مگر اس کے ساتھ ہم کو اس امر کا کوئی شعور نہیں ہوتا کہ ایک آنکھ کے خط نظر کا مرکز دوسری آنکھ کے خط نظر کے مرکز سے مختلف ہے۔ ہم کو صرف ڈیگیوں میں ایک طرح کا دباؤ محسوس ہوتا ہے اور

اس کے ساتھ یہ اور اک ہوتا ہے سامنے یا داہنے کو یا بائیں جانب اتنے فاصلہ پر وہ شے ہے جس کو ہم دیکھ رہے ہیں۔ اس طرح ایک آنکھ میں جو عضلی عمل ہوتا ہے اس کے دوسری آنکھ کے شکل عمل کے ساتھ ترکیب پا جانے کا امکان ہوتا ہے اسی سے اور انکی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کیونکہ ایک آنکھ کے اندر عملوں میں اس قسم کی ترکیب کا قوی امکان ہوتا ہے۔

عصبی توانائی کے احساسات کے موجود ہونے کی ایک واقعی شہادت پروفیسر رانخ نے بیان کی ہے۔

”اگر ہم ایک پل پر کھڑے ہوں اور نیچے بہتے ہوئے پانی پر نظر کریں تو معمولاً ہم خود کو ساکن اور پانی کو رواں محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اگر پانی کی طرف دیر تک دیکھتے رہیں تو ایسا محسوس ہو گا کہ پل اور دیکھنے والا اور گرد و پیش کی چیزیں سب کی سب جس سمت میں پانی رواں ہے اس کی مخالف سمت حرکت کر رہی ہیں اور پانی ساکن ہے۔ اشیاء کی اضافی حرکت دونوں صورتوں میں نقشہ برعکس ایک ہی ہے۔ اس لئے اس امر کی کوئی کافی عضو پانی وجہ ہونی چاہئے کہ ان میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری شے متحرک معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت کی آسانی کے ساتھ تحقیق کرنے کے لئے میں نے ایک آلہ تیار کیا جس کی تصویر شکل نمبر ۶ ہے۔ ایک بھول وار کریمج ووڈنڈوں پر انفا پھیلائی گئی۔ (ہر ایک ڈنڈا دو میٹر لمبا تھا اور ان کے مابین تین فٹ کا فاصلہ تھا۔ ان ڈنڈوں کو ایک پرزے کی مدد سے یکساں حرکت کی حالت میں رکھا گیا۔ کمرچ کے عرض میں اس سے کوئی میٹریٹر اوپر ایک رسی پھیلائی گئی جس میں مقام لا پر ایک گرہ ہے جس پر مشاہدہ کرنے والے کو نظر جمانی ہوتی ہے۔ اگر مشاہدہ کرنے والا اپنی نظر کمرچ کے بھولوں پر رکھتا ہے تو وہ اس کو متحرک اور خود کو اور گرد و پیش کی چیزوں کو ساکن محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی نظر گرہ پر رکھتا ہے تو ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا کل کمرہ بھولوں کی مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے اور یہ ساکن ہیں۔ دیکھنے کے انداز میں یہ تغیر مشاہدہ کرنے والے کے آبی میلان کے اعتبار سے کم و بیش مدت میں ہوتا ہے۔ مگر عموماً صرف چند سیکنڈ میں ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کو اچھی طرح

ستجہ ہے تو جب جی چاہے احساس کو بدل سکتا ہے۔ ہر بار جب وہ کرمچ پر نظر کرے گا تو خود کو ساکن محسوس کرے گا۔ اور جب گرہ کی طرف متوجہ ہو گا یا کرمچ کی طرف سے توجہ کو علیحدہ کر لے گا جس سے پھول دھندلے ہو جائیں گے وہ خود کو متحرک محسوس کرنے لگے گا۔



نیشنل نمبر ۸۶

بروفیسر ماخ اس منظر کی توجیہ اس طرح سے کرتے ہیں۔

”یہ ایک معروف بات ہے کہ متحرک چیزیں آنکھوں میں ایک خاص قسم

کا حرکتی چھان پیدا کرتی ہیں۔ یہ ہماری توجہ اور نظر کو اپنی جانب منعطف کرتی ہیں۔ اگر نظری الحقیقت ان کا تعاقب کرتی ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ حرکت میں ہیں۔ لیکن اگر آنکھیں متحرک اشیاء کا ساتھ دینے کے بجائے کال سکون کے عالم میں رہتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حرکت مسلسل بھیج جو ان کو ہوتا ہے اس کو توانائی کی اسی قدر مسلسل موج حرکتی آلات کی جانب رواں ہو کر کالعدم کر دیتی ہے۔ اگر جس نقطہ کی طرف نظر کال طور پر جھی ہو وہ خود دوسری سمت میں حرکت کر رہا ہو تو یہی ہوتا ہے جب یہ ہو جاتا ہے تو جن بے حرکت چیزوں کی طرف نظری جاتی ہے ان کا متحرک محسوس ہونا لازمی ہے۔

اس طرح سے گرہ رستی ہم خود اور ہمارے گرد و پیش کی تمام چیزیں بقول ماخ متحرک معلوم ہوتی ہیں کیونکہ ہم یہ ہم اپنے ڈھیلوں کو اس کشش کا مقابلہ کرنے کے لئے جو ان پر کرمچ کے پھولوں یا بہتی ہوئی موجوں سے ہوتی ہے متبہج کرتے رہتے ہیں۔ میں نے اس مشاہدہ کو خود کو کئی بار کیا ہے مگر وہ دھوکہ جے ماخ بیان کرتا ہے، کال طور پر کبھی نہیں ہوا۔ مجھے پل کے اور خود اپنے جسم کے متحرک ہونے کی تو حس ہوئی، مگر دریا کال طور پر ساکن کبھی محسوس نہیں ہوا۔ اس وقت بھی یہ ایک سمت میں حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور خود میں دوسری طرف۔ مگر خواہ دھوکہ ناقص ہو یا مکمل مگر مجھے ماخ کی توجیہ سے مختلف ایک توجیہ زیادہ قرین عقل معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ہماری توجہ کال طور پر متحرک کرمچ پر مبذول ہوتی ہے تو

دھوکہ ختم ہو جاتا ہے اور ہم اس کی اصلی حالت کا ادراک کرتے ہیں۔ اور اس کے برعکس جب ہم کو کریمج ایک مبہم طور پر متحرک پائیں معلوم ہوتی ہے اور اسی شے کے پیچھے ہوتی ہے جس پر ہم براہ راست اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں اور جس کے مقام میں ہمارے جسم کے اعتبار سے کوئی تیز نہیں ہوتا تو دھوکہ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ مگر یہ شعور کچھ اس قسم کا ہے جیسا کہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم خود گاڑی گھوڑے یا کشتی پر سوار ہوتے ہیں۔ جیسے ہم اور ہماری متعلق چیزیں ایک طرف کو جاتی ہیں کل پائیں دوسری طرف کو جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ لہذا مجھے تو پروفیسر راسخ کا دھوکہ بالکل ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ریل کے اسٹیشن کا وہ دھوکہ جو صفحہ ۹۰ پر بیان کیا جا چکا ہے۔ دوسری ٹرین حرکت کرتی ہے مگر اس سے محسوس ہوتا ہے کہ جس ٹرین میں ہم بیٹھے ہیں وہ حرکت کر رہی ہے اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہمارا کل پائیں دوسری ٹرین کا بن جاتا ہے جو کھڑکیوں میں سے نظر آتی ہے اس کی حرکت سے کل پائیں متحرک معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب ہم خود کو متحرک محسوس کرتے ہیں تو پانی یا کریمج ہمارا پائیں بن جاتا ہے شبکیہ جو اضافی حرکت محسوس کرتی ہے وہ اس کے ایک جزو سے منسوب ہو جاتی ہے جس کو ہم ایک مستقل شے کی حیثیت سے زیادہ اور زائد شے کی حیثیت سے کم خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ گہرہ ہو سکتی ہے جو کریمج کے اوپر ہوتی ہے یا وہ پل ہو سکتا ہے جو ہمارے قدموں کے نیچے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے تغیرات چاند اور بادلوں کی ظاہری حرکت میں اسی طرح توجہ کے متغیر کرنے سے ہو سکتے ہیں جن میں سے چاند چمکتا ہوا نظر آتا ہے لیکن ہمارے عقل میں یہ تبدیلیاں جس کے بصری ماحول کا ایک حصہ سکونی شے ہوتی ہے جو پائیں کو جدا کرتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے احساسات تو انسانی سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔ لہذا میں پروفیسر راسخ کے مشاہدے کو احساس تو انسانی کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں سمجھ سکتا۔

اسی طرح سے تاملی شہادت کی طرح احساس تو انسانی کی واقعاتی شہادت بھی یکساں ثابت ہوتی ہے یہی نہیں جن اختبارات کے ذریعہ سے اس کو ثابت کیا جاتا ہے انھیں کے ذریعہ سے ہم اس کی مخالفت بھی کر سکتے ہیں، بلکہ

ہم ایسے اعتبارات بھی کر سکتے ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے ہاتھ کو ارادی طور پر حرکت دیتا ہے بہر حال اس کے لئے اس کے اندر توانائی و ہیجان تولانا ہوگا۔ اور اگر وہ اس توانائی کو محسوس کرتا ہے تو اس کو اس احساس کے ذریعہ سے اس امر کی تعین کے قابل ہونا چاہئے کہ ہاتھ کیا کرنے والا ہے اگرچہ خود یہ ہاتھ بے حس ہو۔ لیکن اگر ہاتھ کلیتہً بے حس ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ یہ اپنے انقباض سے کتنا کام انجام دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو توانائی کی اس مقدار کا کوئی ادراک نہیں ہوتا جس کو وہ صرف کرتا ہے۔ گیلے اور میریلر صاحبان نے ایک مریض کا امتحان کیا تھا اس کے حال سے یہ بات نہایت خوبی کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ اس کے کل بازو اور اس کا دھڑ تھک بالکل بے حس تھا۔ مگر اس کے بازو مفلوج نہ تھے۔

”ہم پتھر کی تین بوتلیں لیتے ہیں جن میں سے دو خالی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا وزن ۲ گرام ہے۔ اور تیسری میں پارہ بھرا ہوا ہے اور اس کا وزن ۵۰ گرام ہے۔ ہم ل سے کہتے ہیں کہ ان تینوں بوتلوں کو ہاتھ میں لیکر بتائے کہ کونسی سب سے زیادہ وزنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے تو ان تینوں کے وزن میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ چند روز کا وقفہ دے کر ہم نے دو طرح کے اعتبارات کئے اور ہر طرح میں چھ چھ اعتبارات تھے نتیجہ ہمیشہ ایک نکلا۔ اس کے کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں ہے کہ اعتبارات اس طرح سے ترتیب دیے گئے تھے کہ اس میں سماعت یا بصارت کے ذریعہ سے کسی قسم کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس نے پارے والی بوتل کو ہاتھ میں لے کر یہ بھی کہا کہ مجھے تو اس میں کوئی وزن معلوم نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر اس کے ہاتھ میں لاکھ کا ٹکڑا ایک سخت لکڑی کا ٹکڑا اور بڑکی ایک موٹی ٹکلی اخبار جس کو ٹولائیٹیٹ کر ٹکلی کی شکل میں بنا دیا گیا تھا اور اور اس سے ہم نے کہا کہ ان چیزوں کو اپنی ٹہنی سے دبائے۔ اس کو ان کی نرمی و سختی میں کوئی فرق محسوس نہ ہوا۔ بلکہ یہ بھی محسوس نہیں ہوا کہ اس کے ہاتھ میں کوئی چیز ہے بھی کہ نہیں۔“

ایک اور مقام پر مسٹر گلے ڈاکٹر بلاچ کا اعتبار نقل کرتے ہیں جس سے یہ

ثبات ہوتا ہے کہ اسے اعضا کے وضع و مقام کی جو ہم کو حس ہوتی ہے اس کو اس توانائی کے احساس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو ان میں صرف ہوتی ہے۔ ڈاکٹر بلاچ ایک پردے کے کونے کے مقابل کھڑے ہو گئے جس کے پیٹ تقریباً ۹۰ درجہ کا زاویہ بناتے تھے اور انھوں نے اپنے ہاتھ اس پر اس طرح سے رکھنے کی کوشش کی کہ دونوں اس کے سینوں کے مطابق نقطوں پر پڑیں جن پر اسی غرض کے لئے مربع کا نشان بنا دیا گیا تھا۔ او سٹا جو غلطی ہوتی اس کو لکھ لیا گیا۔ ایک ہاتھ کو تو ایک مددگار انفعالی طور پر پردے کے ایک پیٹ تک لایا اور دوسرے نے فعلی طور پر مقابل کے پیٹ پر مقررہ جگہ تلاش کی اس صورت میں مطابقت اسی قدر نکلی جس قدر کہ اس صورت میں جب کہ دونوں بازوئیں کو ارا دی طور پر توانائی سے پہنچ کیا گیا جس سے یہ ثبات ہوتا ہے کہ پہلے دو تجربوں میں توانائی کے شعور سے ہاتھوں کی وضع و مقام کی حس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ اس کے بعد ڈاکٹر بلاچ نے ایک کتاب کے چند صفحات کو ایک انگلی اور انگوٹھے کے مابین رکھ کر دبا یا اس کے بعد دوسرے ہاتھ کی اسی انگلی اور انگوٹھے کے مابین اتنے ہی صفحات کے دبائے کی کوشش کی۔ جب ان انگلیوں کو ربڑ کے حلقوں نے جدا کر رکھا تھا اس وقت بھی انھوں ان صفحات کو اسی طرح سے دبا یا جس طرح سے کہ بغیر کسی رکاوٹ کے دبا دیا تھا۔ جس سے یہ ثبات ہوتا ہے کہ عضویاتی اعتبار سے توانائی کی بہت بڑی موج کا بھی جس حد تک اس کی مکانی نوعیت کا تعلق ہے شعور حرکت پر کوئی اثر نہ ہوا۔

پس بہ حیثیت مجموعی گمان غالب یہ ہے کہ توانائی کے ان احساسات کا وجود نہیں ہے۔ اگر حرکی خلا یا کا علیحدہ وجود ہے تو یہ اسی قدر بے حس ہیں جس قدر حرکی معصی۔ ان کی عتی جڑوں کے قطع ہو جانے کے بعد۔ اگر ان کا علیحدہ وجود نہیں ہے بلکہ آخری خلا یا ہیں تو پھر ان کا شعور محض تصورات اور حسوں تک محدود ہے۔ اور یہ شعور ان میں فعلیت کے بڑھنے کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کے اخراج کے ساتھ ہمارے شعور کا کل مافیہ و مواد (اور چیزوں کی طرح سے شعور حرکت بھی) حوالی الاصل ہے اور ابتداء ہم کو حوالی کے اعصاب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم کو اس حسی نتیجہ سے کیا حاصل ہوتا ہے تو میں یہ جواب دیتا ہوں کہ

ہم کو سادگی اور یکسانی تو ضرور حاصل ہوتی ہے۔ مکان یقین اور جذبات کے باب میں ہم نے دیکھا تھا کہ حس اس سے بہت زیادہ اہم شے ہے جس قدر کہ عموماً اس کو فرض کیا جاتا ہے اور اس باب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، حسییت کے ایک پست اعتقاد ہونے کے متعلق جو ہر قسم کی داخلی ذہانت و وجودت کو فنا کرتی ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ داخلی وجودت کے حامی اس کی طرف سے لڑتے وقت برائے اندہ اخراج میں توانائی کے احساس کا دعویٰ کرتے ہیں تو اس کے حقیقی قلعہ کو پیٹھ دکھاتے ہیں۔ اگر اس قسم کا کوئی شعور نہ ہو، اگر ہمارے کل خیالات کی ساخت حسی ہو تو بھی ایک کے انتخاب کرنے اس کی حمایت کرنے اس پر زور دینے اور یہ کہنے میں کہ ”میرے لئے تو ہی حقیقت بنی“ ذہانت کے وجود کے لئے کافی گنجائش رہ جاتی ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انفعالی مواد اور فعلی روح کے مابین یہاں بخوبی امتیاز ہو سکتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایسے تصورات جن کا تعلق برائے اندہ عصبی لہر سے ہے اور ایسے تصورات کے مابین جن کا تعلق برائے اندہ عصبی موج ہے اس قسم کا امتیاز کرنا خلاف مصلحت ہے۔

اگر وہ تصورات جن کے ذریعہ سے ہم ایک حرکت اور دوسری حرکت کے مابین امتیاز کرتے ہیں یہ فیصلہ کرتے وقت کہ ہم کو کونسی حرکت کرنی چاہئے ہمیشہ حسی الاصل ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو کس قسم کی حس کا ہونا چاہئے۔ متعلم کو یاد ہو گا کہ ہم نے حرکتی ارتسام کی دو قسموں کے مابین امتیاز کیا تھا۔ بعید جو حرکت سے آنکھ کاں اور بعیدی جلد پر ہوتے ہیں۔ اور مقامی جو جو محرک حصول کے عضلات مفصل وغیرہ میں ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا مقامی تمثالات ہی ذہنی اشارہ ہوتی ہیں یا بعیدی تمثالات بھی ذہنی اشارے کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجودہ حواس پر مشتمل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۸۴) لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعور سے رختہ رختہ

غایب ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بےید ہوتے جاتے ہیں۔ جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔ احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے۔ ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے۔ اس قسم کی غایت بالعموم کوئی بےید ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت آنکھ یا کان یا بعض اوقات جلد یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر صحیح اخراج سے اختلاف پاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو بہرہ میں بڑا تار ہوتا ہے اور خود ہی کو کافی و کمافی بنانا رہتا ہے۔ اگر کبھی سعی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سعی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی جس تحریر سے علحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں۔ الفاظ گو یا ذہنی کان پر لکھنے سے پہلے نغمہ سرا ہو جاتے ہیں۔ لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ کل میں آ جاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصی مرکز کو پہنچ کر دیتا ہے۔ اوکل بھیچو بخود نیم اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ صفحہ ۱۱۵ - ۱۱۶ جلد اول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلقہ اس کو تمام فوری اور بے حجاب ارادی افعال میں صحیح پائے گا۔

ابتداءً فعل میں البتہ کوئی حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادے کے وہ اپنا کٹ آٹار چیکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے ٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور چل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند سیں بند بچ رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر سے گذرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گذر جائیں گے۔ پھینکے دوپتے نشانہ لگاتے یا وار کرتے وقت اگر ہم کسی اور عضلی احساسات کا کم خیال کریں اور بصری کا زیادہ کریں (یعنی مقامی کالم اور بعیدی کا زیادہ تو ہم یہ افعال زیادہ اجمعی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ ہمارے ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو تو بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر ساؤتھ آرڈ کا تجربہ ہے کہ وہ نیشیل کی نوک سے ایک لفظ کو لمبی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارے سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے۔ پہلی صورتیں وہ ایک شے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی شے کی طرف دیکھتے ہیں اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ لمبی صورت (جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتی ہیں) میں ۱۳، ۱۴، ۱۵ میٹر کی غلطی ہوئی بصری صورت میں صرف ۱۲، ۱۳، ۱۴ میٹر کی۔ یہ سب تامل اور مشاہدے کے واضح نتائج ہیں، رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۸ میں ہم نے یہ بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تامل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تامل کو فرانسیسی مصنف لمبی تامل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس باب میں

جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔
مجھے اُمید ہے کہ اب اس امر کی تصور حرکت کو نسا ہے جو عمل کو ارادی
بنادینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت
کر دی ہے۔ یہ اس عصبی مہجان کا خیال نہیں ہے کہ جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے
بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تعامی ہوں یا بعید
اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے
خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ انہماک
میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا
ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلموں کو غلط فہم میں مبتلا کیا ہے۔
کیونکہ بلاشبہ ارادے کے اکثر اوقات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض عقل
حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی سبھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو
میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے
جزو کی طرف لے جاتا ہے۔

تصور حرکت کی عمل

سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکت کی اشارے
کے کافی ہوتا ہے یا اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس
کے مثال کسی شعوری منظر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور کافی ہوتا ہے
اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بطور حکم فرمان یا — حرکت کے
پہلے داخل ہونا پڑتا ہے جن صورتوں میں اس حکم کو نہیں ہوتا وہ نسبتاً اصلی
ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ ترین ہیں۔ جن میں اس حکم کا حکم ہوتا ہے
ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی ہے جس پر مناسب مواقع پر بحث
ہوگی۔ فی الحال ہم تصوری حرکت کی نقل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال

آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصویر میں آنے کے بعد ہی بے جھجک اور فی الفور واقع ہوتی ہے تو فعل تصوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں حکم کو تفعل اور عمل کے مابین کسی چیز کا توقف نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ عصبی عضلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں حائل ہوتی ہیں لیکن ہم ان سے مطلق واقف نہیں ہوتے۔ مثال سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کا خیال کرتے ہیں۔ اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارنیلز جنسوں نے سب سے پہلے تصوری حرکی عمل کی اصطلاح استعمال کی تھی اصول نے (اگر میں غلطی پر نہیں ہوں) اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے باتیں کرتے کرتے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر گر وگی ہوتی ہے۔ اور باتوں کا سلسلہ توڑے بغیر میں پن کو اٹھا لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں آجانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دسترخوان پر بیٹھا ہوں اور خود کو آخر وٹ کی گریاں اور کشمکش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔ کھانا میں کھا چکا ہوں مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ لیکن سیوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرا دیتے ہیں۔ بلاشبہ اس میں ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادی افعال میں ارادے کا کوئی حکم ہوتا ہے جن سے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ مس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتی ہے کہ بسا اوقات یہ ضعیفہ کرنا شکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطرابی چنانچہ لوٹنر کہتا ہے۔

”گھنٹے یا پیاؤ بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات یکے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں جن کے محرک استحضارات شکل سے

ایک سیکند شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر کہ مدت اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادے کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضار کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کسی ارادے کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلاتذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو۔ اس صورت میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا۔ تنویجی معمول پہلی حالت کو محسوس کرتا ہے۔ اس سے پوچھو کہ تم کس شے کے بارے میں غمناک کر رہے ہو اور نہایت قوی گمان اس امر کا ہے کہ وہ یہ کہے کہ کسی شے کا بھی نہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جاتا ہے اس پر یقین کرتا ہے اور جس کام کو اس سے انجام دینے کے لئے کہا جاتا ہے وہ انجام دیتا ہے۔ لیکن ہرے کہ اشارہ زبانی حکم ہو یا جو حرکت اس سے کرانی مقصود ہو اس کو عمل میں لا کر دکھا دیا جائے۔ تنویجی معمول جو کچھ سنتے ہیں اس کو وہ بہراتے ہیں اور جو کچھ تم کو کرتے دیکھتے ہیں اس کی نقل کرتے ہیں ڈاکٹر فری کہتے ہیں کہ غیر معمولی حسیت کے بعض اشخاص بیداری کی حالت میں بھی اگر تمہیں بار بار مٹھی کو کھولتے اور بند کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اسی صدم کے احساسات ان کی انگلیوں میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ بھی بے اختیار وہی حرکتیں کرنے لگتے ہیں۔ اہتمام کی ان حالتوں میں ڈاکٹر فری نے یہ مشاہدہ کیا ہے کہ ان کا معمول ذہنی حرکت پیدا ہو جاتا ہے اس سے اچانک ایسا کرنے کے لئے کہا جاتا تھا تو بہت زیادہ شدت کے ساتھ دبا سکتا تھا۔ ایک حرکت کو اگر چند بار انفعالی طور پر دہرایا جائے تو بہت سے کمزور بعض اس کو بہت زیادہ قوت کے ساتھ فعلی طور پر کرنے لگیں گے۔ ان مشاہدات سے یہ بات نہایت عکسگی سے ثابت ہوتی ہے کہ حرکتی تصورات کے مخصوص تیز کر دینے سے ہرگزوں میں اخراج کے لئے منہاؤ کی ایک خاص مقدار پیدا ہو جاتی ہے۔

سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں دواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض بھول کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سو بچ بچا میں گذار دیتے ہیں کہ آجیں یا نہ آجیں۔ ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر حرج واقع ہوگا۔ جی میں کہتے ہیں اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ۔ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا۔ اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر پھر ملتو می کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکہ ہیں؟ میں تو اپنے شجر بات کی تعلیم کر کے کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزیمت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے۔ ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا عالم طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں۔ دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے ہنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحے میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا۔ یہ اپنا صبح کر کے نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراماٹ اور ناگوار گھنٹہ کا نہایت تیزی کے ساتھ احساس ہو رہا تھا، اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک نچا، ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزام تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک نفیات ارادہ کے تمام مسلمات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس منظر پر خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم

نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر ایسے تصورات ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، بلا استثناء اس کے ساتھ اور ایسے تصورات ہوتے ہیں جو اس کی تسلیتی قوت کو باطل کر دیتے ہیں لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے۔ لوٹنے لکھتا ہے۔

”دیکھنے والا بلبلر دیکھنے والوں کو گیند پھینکتے یا شمشیر زن کو دار کرتے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے۔ اس وقت اس کو خود اپنے نظام معنی میں خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ جس حد تک استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ بھی پیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دہندے اور غنی ہو جاتے ہیں۔

ارادہ کی فعل یعنی نام نہاد قرات ذہنی کی نمایشیں جس کو دراصل قرات عقلی کہنا زیادہ موزون ہو گا جن کا عرصہ سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عقلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ عزم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا مگر پھر بھی وہ بوہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ حرکت کا بہرہ استحضار کسی نہ کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن متعلم کو

اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مگر اس خیال سے کہ متعلم اس عالم خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو پس اسی حکم کا شہزادہ ہلٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے۔ میں چند باتیں اور بتاؤں دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسویقی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو۔ اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں۔ ہر خفیف سے خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے تحریک کر چکی ہے۔ ہماری حسیں اور ہمارے تصورات گویا ایسے موجات کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اعلیٰ نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسرے عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود مدت غور و فکر میں صرف کرتے ہیں لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں جب مزاحمت دور ہو جاتی تو ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند ڈھبلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویقی یا حکم کا کام دے جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آ جاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل اور حرکی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا، حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصوری حرکی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتے پتے بتانے یا شریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال

کی طرح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی حکم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے اور روکنے کے لئے کبھی اسی طرح کو قسش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے کہ حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے اس طرح ایک دوسرے تصور کی موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو بیدار کر کے یہ محسوس کرنے کی ضرورت محسوس کر چو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بعد میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس پیدا ہونے لگا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہوگی کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کو تو یہ فوراً ہی بلا کسی قسش کے واقع ہو جاتی ہے۔

بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف حصے قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے حلقہ یا اور ریشوں کے بعض توج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں جو یا تو ان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل توج جات کا یہ انجام تو ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں اور ان توج جات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں،

ہمیشہ شدید اور سبالی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت
خیال بعد اہتمام کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد و معروض
 ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے

ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے
 ہر ایک بہائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا ملحوظات حرکتی
 اخراج کا راستہ روک دیتے ہیں اور بعض اس کے ملال ہو تے ہیں۔ اس کا نتیجہ
 اندرونی بے چینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں۔ خوش قسمتی سے
 یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ہے
 ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا ناقص یا ناممکن ہے۔ جب تک یہ حالت
 باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے
 کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آ جاتا ہے
 اور حرکت واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر گیت ہو جاتا ہے
 اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا
 حکم ارادی سنا چکے ہیں۔ معاون یا مزاحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات
 کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پییدگی کے لانا ہمارے راج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں
 ہمارا شعور نہایت چھپیدہ ہوتا ہے۔ یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے
 اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس چھپیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی
 کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش مبہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ
 کے تذبذب اور تصورات کی استلا فی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت
 کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ اور کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت
 کے ساتھ سامنے آ جاتے ہیں۔ لیکن اس وقت کے واضح اسباب و محرکات
 کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ مزاحمت کو رفع کر کے حرکتی نتائج کو عمل میں
 لانے کے لئے بالکل آمادہ بنیاد رہی کیوں نہ ہوں مگر پائیں کے تصورات (گو وہ کتنے ہی

کمزور کیوں نہ ہوں) اہم ہمساحس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا۔ اور اس کی موجودگی (جب تک کہ تذبذب و اتعاً باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقت اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح سے نہیں ہوا جس طرح سے کل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے کہتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور اسباب پھرقوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو ستھوری دیر صبر یا بے صبری سے انتظار کرنا چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کر لے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے اوپر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور نمونہ پھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی ہے اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔

فیصلے کے بہت سے طریقے ہیں اور ان میں سے یہ کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کروں گا۔ متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علائم و مظاہر کا نامی بیان مقصود ہے۔ علی عامل کے متعلق جسے سوالات ہیں خواہ وہ مصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد کو آئے گا۔ حقیقی صورتوں میں مخالف و موافق وجوہ بہت ہی مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن

بعض محرک کم و بیش مستقل طور پر عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہتمامی یا تدبیری حالت کی بے صبری ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر محض اس وجہ سے فیصلہ کا واقع ہو جانا کہ فیصلہ اور عمل خوشگوار ہوتے ہیں اور ان سے شک و تذبذب کا تناؤ رفع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب فیصلہ کن عمل کی یہ تسلیق زیادہ شدید ہوتی ہے تو ہم اکثر اس صورت عمل کو اختیار کر لیتے ہیں جو ہمارے سامنے بہت زیادہ واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔

اس تسویق کے خلاف ہم کو تیرا زمانہ جستہ کا خوف ہوتا ہے جس کی بنا پر اکثر اوقات ایسی سیرت پیدا ہو جاتی ہے جو جلد یا شدید عمل کے ناقابل ہوتی ہے۔ جس لمحے میں فیصلہ ہونے والا ہوتا ہے اس وقت اور جو محرک بھی موجود ہوں یہ دو محرک ضرور ہوتے ہیں اور یہ یا تو فیصلے کا جلد باعث ہوتے ہیں یا اس میں تعویق پیدا کرتے ہیں۔ جس حد تک صرف یہ محرک فیصلے کو متاثر کرتے ہیں اس حد تک ان کا تصادم اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ فیصلہ کب ہونا چاہئے۔ ایک محرک تو کہتا ہے اب ہونا چاہئے اور دوسرا طالب ہوتا ہے کہ ابھی نہیں۔

محرکوں کے جانے کا ایک مستقل جزو یہ تسویق ہوتی ہے کہ اگر فیصلہ ایک بار ہو جائے تو اس پر انسان جمار ہے۔ فطرت انسانی میں مستقل مزاج اور غیر مستقل مزاج لیا لئح سے زیادہ کوئی شدید فرق نہیں ہوتا۔ اس فرق کی ہمنوزیہ تو عضو پائی بنیاد کی تحلیل ہوئی اور نہ نفسیاتی۔ اس کی علامت یہ ہے کہ غیر مستقل مزاج شخص کے تمام فیصلے عارضی ہوتے ہیں اور ان کے پلٹنے اور بدلے جانے کا امکان ہوتا ہے اور مستقل مزاج شخص کے فیصلے قطعی اور اعلیٰ ہوتے ہیں۔ شخص کے اہتمام عمل میں یہ ہوتا ہے کہ ایک صورت کا استحضار بعض اوقات اس شدت کے ساتھ ہوتا ہے کہ پیش پر بالکل مستولی ہو جاتا ہے۔ اور بنیاد پر ایک قطعی فیصلہ اپنی موافقت میں کر لیتا ہے۔ یہ قبل از وقت اور جبوئے فیصلے بالکل معروف ہیں۔ اکثر بعد کے لطو طات کی روشنی میں یہ بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتے ہیں۔ مگر اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مستقل مزاج انسانوں میں یہ اتفاق کہ ان میں سے ایک کو اختیار کر لیا گیا ہے بعد کو اس امر کے ایک زائد محرک کے طور پر آتا ہے کہ اس کو کیوں رد نہ کیا جائے اور اگر رد کیا گیا ہے تو اس کو کیوں اختیار نہ کیا جائے ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جن کو ایسے فیصلہ پر محض اس وجہ سے اصرار ہوتا ہے جو جلد بازی سے کر لیا تھا اور جس کو اگر بے خیالی کا ایک لمحہ ہم پر طاری نہ ہوتا تو ہم کبھی نہ کرتے مگر اب رائے بدلنے سے ہم کو نفرت ہے۔

فیصلے کی پانچ بڑی قسمیں

اب فیصلے کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق موافق اور مخالف دلائل کا رفتہ رفتہ ذہن میں چکر کوس طور برنقصیہ ہو جاتا ہے اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں۔ جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک بخیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی۔ اور اس کی وجہ سے فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا۔ اور اب مزید تامل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی۔ اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے، شک یقین کے ساتھ یہ آسانی بدل جاتا ہے اور دوران تبدیل میں ہماری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے، جو اسباب و محرکات ہم کو فیصلے پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے اور کسی قسم کی مجبوری محسوس نہیں کرتے اس قسم کی حالتوں میں فیصلے کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جس پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام و عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے اعتقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ جس لمحے میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے آنا کا مقرر و یقین حصہ ہوتا ہے اس لمحے میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ با اقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں۔ ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ

اس کے لئے ہمارے پاس کوئی نظم نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقرر اصول نہیں ہوتا جس پر کہ اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے تو ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی چیز صحیح عقل کی تلاش ہوتی ہے دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پران کے نام لکھے ہوں۔ ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے۔ معقول وہ ہوتا ہے جس کے پاس مقرر اور قابل قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک یہ نہ معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں وہ ان غایات کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد فیصلے کی جو دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ لہذا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں دونوں کے مابین تصنیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آ جاتے ہیں اور ایسی ساحت آ جاتی ہے جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کرنا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آ جاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلے کی دوسری بڑی قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک موبوم سی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعے کی بنا پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو لگتا نہیں۔ مہذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں گویا ایک شق پر خود بخود عمل ہو جاتا ہے۔ بعضی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابلِ برداشت انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بلیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہے آسمان ہی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کئے اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لیسنا کہ ہم کو یہ محسوس ہوا کہ ہم بار بار وہ فاعل نہیں بلکہ محض تماشا شائی ہیں جو ایک خارجی قوت کے عمل کا تماشا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلے کی ایسی اچانک اور براز ہیجان قسم ہے کہ کند اور وہمی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر منتقل اور متلون مزاج ہوتے ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ پینولین کو متحرک وغیرہ کی طرح سے عالم میں ہلکے ڈال دیے والے ہوتے ہیں جن میں سخت جوش کے ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے جب ان میں جوش اور ولولے کے راستے کو خوف اور خدشے بند کر دیتے ہیں تو عزم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے جو غیر متوقع طور پر رکاوٹ کے بند توڑ دینا ہے۔ یہ امر کہ ان لوگوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سپر توں کا رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پر ہیجان راستے کے لئے ابھی روانہ ہوتی ہے۔

فیصلے کی ایک چوتھی قسم ہے جو بسا اوقات عہد کو اتنی ہی اچانک طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربے یا کسی ناقابلِ بیان داخلی تخیل کی بنا پر اچانک سنجیدہ و شدید حالت سے آسان اور بے پروا حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و تصدیقات میں وہی تخیل پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کی نظر میں واقع ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی

سنجیدہ حال بھی خوف و دہشت کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے تو خفیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجیدہ محرکات کی قوت کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ادنیٰ کاموں کو جن میں ہم اپنا وقت ضائع کر رہے تھے، ہم فوراً ترک کر دیتے ہیں، اور سنجیدہ مہیب صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے، فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ قلبی تغیرات اور ضمیر کی بیداریاں آ جاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی، اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے اور عمد فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

افصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کو دلائل تمام کے تمام میں نظر ہیں، اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ ہوا اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پلے کو جھکا رہے ہیں۔ پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں جو تنہا فعل کو عمل میں لانے کے لیے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت میں بھی یہ حالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے۔ ان مثالوں میں ارادے کا جو ست و مردہ بھار محسوس ہوتا ہے، وہ ان کو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے، اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو، یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔ فہمی اور منظری اعتبار سے تو وہ احساس سی جو اول الذکر فیصلے میں منقوہ تھا، ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فریضے کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو، یا دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو، جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور ویسے ہوں اور کوئی

ایسا خارجی یا مطلق اصول پسندان کے مابین نہ ہو جس سے فیصلہ ہو سکے، اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لیے ناممکن الحصول ہو جائے اور ایک ہمیشہ کے لیے موضع حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک اخلاقی ویرانے میں داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گزشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے، کہ گزشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، سچا لیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے، کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ عہد اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گزشتہ اقسام سے بالکل متمیز اور ممتاز کر دیتی ہے، اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی مظہر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے ہیں۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت سی کم سہی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے، اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے، کہ تحقق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سہی کرنی پڑے گی بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے، اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ مظہری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سہی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اس کی تعبیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم دین مباحث مبنی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان حالات کا تہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جن میں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے۔

احساس سمعی

ابھی کچھ پہلے میں نے کہہ گئے تھے کہ شور یا وہ عصبی عمل جو اس کے ساتھ ہوتا ہے بالیقین تسلیاتی ہوتا ہے۔ اس وقت مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلفہ میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں بیض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بیض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی رکاوٹیں ہوں جسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہوتا ہے۔ اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گورہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسلیت کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہوں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زبانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ عصبی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے۔ عادی رکاوٹیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے شل اور ہیجاناں میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے اور اختلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزارہ ہو سکتے ہیں اس طرح پر بیض محرکات کے داخلی تسلیاتی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لیے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر و قوی بنا جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سمعی دکوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو دکوشش کی بنا پر حرکت پر از قصص معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح

ہو جائے گا کہ یہ اسباب کونسے ہیں۔

مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام تناسب ہوتا ہے۔ یہی صحت ارادہ کی پیمائش ہے۔ کیونکہ اس کی خلافت و ریزی بہت ہی خاص اوقات اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں۔ معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے، وہ یا تو جوش اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں (یعنی جبلی رد عمل کی معروضات ہوتی ہیں) یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے احساسات ہوتی ہیں، جس کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے۔ یا بیداری اشیا کے تصورات کے مقابلے میں یہ ایسی اشیا کے تصورات ہوتے ہیں جو بہ اعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں۔ ان مختلف معروضات کے مقابلے میں تمام بیداری ملحوظات کل مجرد تعلقات غیر معمولی استدلالات اور ایسے محرکات ہیں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم۔ یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے اور بیماری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے، کہ معمولی حالت میں غیر جبلی محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جبکہ ہمیں جا کر یہ کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بر صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے، کہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی سجدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویق پیدا کرتا ہے، اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے، جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں، اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت سرعت کے ساتھ۔ جس صورت میں فیصلہ خاصا جلد بھی ہوتا ہے، اس صورت میں بھی معمول یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے، اور یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تندرست ہوتا ہے ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی محرکات ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے ہیں نہ کہ غیر معمولی اور عمل نظر کی رہبری کا اتباع کرتا ہے۔

ارادے کی غیر تند رستی چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے محرکات کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متولفات ذہن میں آتو جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا انہیں جمود بہت کم ہوتا ہے یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علایات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے۔ اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاحم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ چونکہ نتیجہ عمل باعث مانع اور مسوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ آیا ایک جسزور کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بنا پر۔ انسان اگر تسویلی مزاحم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے۔ انسان کو ایک کام کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے بھی کہ اس کے راستے میں نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کاؤٹس کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ آچھے گھوڑوں کو بھی قابو نہ کر سکے، یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر مہزور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے بعض حقیقی صورتوں میں (خواہ وہ ارادہ مسوق ہوں یا ارادہ مزاحم) یہ بتانا مشکل ہوتا ہے کہ آیا خرابی مزاحم تغیر کی وجہ سے یا تسویقی تغیر کی وجہ سے۔ مگر عموماً ہم اصل باعث کی نسبت قیاس کر سکتے ہیں۔

ارادہ مسوق

سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوریہ سیاسی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد سے زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلاخی اور کیلیٹی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دھیمانرج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچھے تھے جو جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز رینکے واسطے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادے کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ توانائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایٹالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تھے سے ذہنی ذخیرے پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دھیجے اور مزاحم ارادے کے امر میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا۔ وہ گیت گائے گا۔ تقریر کرے گا۔ جماعتوں کا قائد و سرگروہ بن جائے گا۔ علمی مذاق کرے گا۔ لڑکیوں کے بوسے لے گا۔ مردوں سے لڑے گا۔ اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور ان جہات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا، جن سے ایسی ہوجی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چنگل میں اتنا جوش اور اتنی سرگرمی ہے جو بنجیدہ مزاج آدمی کے پورے جسم میں بھی نہیں ہے لیکن بنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی بہت سے احساسات ہوں جو اس طرح اس سے بھی شدید طریق پر عمل میں آنے کے لیے تیار ہوں بشرطیکہ فرامختیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ خدشات کی عدم موجودگی نتائج سے بے پروائی ملحوظات سے بے اعتنائی ہر لمحے کے سیاحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محركات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی

ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی چمیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویتی کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض ایں بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبے کا اچھا بھی رُخ ہونا چاہئے اور بُرا بھی۔ اگر کسی شخص کی تشویشات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی اور جلد عمل میں بھی آجاتی ہیں، اگر اس میں ان کے نتائج برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجے تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لیبلی والا انتظام بہت اچھا ہے۔ کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی محنت سے بچ گیا ہے۔ اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ و گزیر کی و ذہانت کے ساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصنیف سخت تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بہت سے مہتمم بالشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلطی سے بچ سکتے ہیں جن میں مسوق ارادے کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے، اور اگر غلطی کرتے بھی ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت ہی دل آویز اور بنی نوع انسان کے لیے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض ٹکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی قوتیں تسویتی اخراجات کے دھوکے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مسوق قسم کا نہ تھا۔ اس مقام پر مجھے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ چند صفحے ڈاکٹر کلاؤسٹن کی نفس تصنیف سے اقتباس کروں۔

”چھ ماہ کے بچے کو لو۔ اس میں قطعاً کوئی ایسی دماغی قوت نہ ملے گی جس کو ذہنی مزاحم کہہ سکتے ہوں۔ کوئی خواہش یا میلان کسی ذہنی فعل کے ذریعے سے نہیں رکھتا۔۔۔۔۔ ایک سال کی عمر میں استعداد ضبط کے مادی اکثر بچوں میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وہ نگہیں کے شعلے کے پکڑنے کی خواہش دہائیں گے۔ وہ دودھ کے برتن کے اٹھنے سے باز رہیں گے۔ ان کا دوڑنے کو جی چاہتا ہو اور انہیں

ایسے اشخاص میں وہ محرک عمل نہیں کرتے جو اور لوگوں میں فعل سے باز رہنے کا موجب ہوتے ہیں۔ میں ایک شخص سے واقف ہوں جو چوری کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اس شے کی کوئی شدید خواہش نہیں ہوتی، جس کو میں چراتا ہوں کم از کم محسوس طور پر تو نہیں ہوتی۔ بس ارادہ منفلوج ہوتا ہے، اور میں نے اور اپنے قبضے میں کرنے کی معمولی خواہش کو جو ہم سب میں ہوتی ہے دبائیں سکتا۔

تسویق کی یہ شدت اور قوت ضبط کی کمزوری صرف ان لوگوں ہی سے ظاہر نہیں ہوتی، جن کو عام طور پر منجموط اور پاگل کہا جاتا ہے۔ معمولی شریکوں سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے، پھر بھی اس کو کیوں پیتے تو نصف اس میں سے یہ کہیں گے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لیے یہ ایک طرح کی گہمیری ہوتی ہے۔ ان کے عصبی مرکزوں کو یہ مرض ہوتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعلق ہوتا ہے، تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اس کا ذائقہ بھی غیر معمولی معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر پیشانی اٹھانی پڑے گی لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے، تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں، اور خود کو روک نہیں سکتے۔ اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے، اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت نہ ہو، بلکہ محض مبہم و مبہوم تصورات ہوں۔ اسی مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صحیح سنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری یا غیر فطری تسویق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی ہیجان ہوا، اور ان سے خارج ہو گیا یہ لمبی حالت ہے جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کمزوری کہتے ہیں۔ جس حالت کو خفا یا ستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشے کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ مانتا و کا اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدار احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے، ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہو۔ اس

غیر تعین توازن کی حالت کا تشبیہی مزاج زیادہ تر جولا لگاہ ہوتا ہے۔ اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت حقیقی اور سچی ہمدردی تھی، اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اس میں غرق ہو گئے۔ پیر و فیسر ربط نے اپنی دلچسپ کتاب "امراض ارادہ" میں اس باب کا جس میں انھوں نے تشبیہی مزاج والوں سے بحث کی ہے "حکومت ادہام" خوب نام رکھا ہے۔

جہاں عصبی ریشوں کی داخلی حالت صحیح ہوتی ہے، اور ضبط کی قوت مہولی یا مہول سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے، وہاں بھی لے قاعدہ اور تسلیاتی کردار ہو سکتا ہے ایسی حالتوں میں تسلیاتی تصور کی قوت غیر مہولی طور پر بڑھ جاتی ہے اور جو بات اکثر اشخاص کے لیے مہولی خیال یا امکان ہوتا ہے، وہ ان کے لیے شدید اور فوری ضرورت ہو جاتی ہے۔ جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں، وہ اس قسم کے مرضی اور ضدی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے بد بخت مریض اکثر پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار اسے ان کے سامنے ہتھیار ڈال دینے پڑتے ہیں۔ ایک مثال بطور نمونے کے کہانی ہوگی اس کو ایم ربٹ کال ٹائل سے نقل کرتے ہیں۔

گلینڈل کے باپ کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا تھا۔ ماں نے اس کی پرورش کی تھی جس سے اس کو سچے محبت تھی۔ سولہ برس کے سن تک اس کی حالت اچھی تھی، مگر اس وقت سے اس میں تغیر ہونا شروع ہوا۔ وہ افسردہ اور پریشان رہنے لگا۔ اس کی ماں نے جب بہت اصرار کیا تو اس نے آخر کار یہ اقرار کیا "مھے تم ہی نے پالا اور سا ہے۔ اور مجھے تم سے جو محبت ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن کچھ عرصے سے ایک تصور مجھے تمھارے مار ڈالنے پر مجبور کر رہا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خیال کسی روز مجھ پر اس درجہ غلبہ پالے کہ میں اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں پر کلہاڑی مار لوں، اس لیے مجھے فون میں بھرتی ہو جانے کی اجازت دیدو۔ ماں نے اگرچہ اس کو بہت کچھ روکا، مگر وہ اپنے ارادے میں

پکلا تھا۔ وہ فوج میں بھرتی ہو گیا، اور وہاں اچھا سپاہی ثابت ہوا۔ مگر یہاں بھی ایک خفیہ تسویتی اس کو اس بات پر آمادہ کرتی رہی کہ وہ فوج کو چھوڑ کر گھر آئے اور اپنی ماں کو قتل کر ڈالے۔ مدت ملازمت کے ختم ہونے کے بعد بھی یہ تسویتی اسی قدر قوی تھی، جس قدر کہ پہلے دن تھی۔ وہ ایک مدت کے لیے اور رہتی ہو گیا۔ قتل کی جہالت اب بھی باقی تھی مگر اب ماں کی طرف سے خیال بدل گیا تھا اور بھانوج کے قتل کر دینے کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ اس دوسری تسویتی کا مقابلہ کرنے کے لیے اس نے اپنے آپ کو ہمیشہ کے لیے جلا وطن کر لیا۔ اس زمانے میں اس کا ایک پرانا ہمسایہ رحمت میں آیا اس سے گلینڈل نے اپنے تکلیف کا حال بیان کیا۔ اس نے کہا پریشان مت ہو۔ تم اب یہ جرم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تمھاری بھانوج کا بھی انتقال ہوا ہے۔ یہ لفظ سن کر گلینڈل اس طرح سے اٹھا کہ گویا اس نے قید سے رہائی پائی ہے۔ اس کا دل مسرت سے لبریز تھا۔ وہ اپنے وطن لوٹا جس کو دیکھتے ہوئے اسے برس گذر چکے تھے مگر مکان پر اُتے ہی اس نے اپنی بھانوج کو زندہ پایا اس کو دیکھتے ہی اس کے منہ سے جنھیں نکل پڑیں، اور قتل کی خوفناک تسویتی نے اس پر پھر غلبہ پالیا۔ اسی شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ مجھے دشمنوں سے بازو۔ مضبوطی ملے اور مجھے اس طرح بازو۔ جس طرح بھیڑے کو بازو دیا جاتا ہے اور ڈاکٹر کال ہائل کو اطلاع کرو۔ ڈاکٹر کال ہائل کے متعلق کے بعد اس نے اپنے آپ کو دارالمجائین میں داخل کر لیا۔ داخلے سے پہلے شام کو اس نے ناظم دارالمجائین کو دکھا۔ میں اب آپ کے ادارے میں سکونت اختیار کرنے والا ہوں۔ یہاں میں اسی طرح سے رہوں گا جس طرح رحمت میں رہتا تھا آپ خیال کر لیں گے کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ اور بعض اوقات میں بھی یہ کہنے لگوں گا کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ میرا آپ کبھی یقین نہ کیجئے کسی میلے سے بھی مجھے باہر نہ نکلنے دیجئے۔ اگر میں رہائی کی درخواست کروں تو نگرانی دونی کر دیجئے۔ آزادی سے میں صرف یہ کام لوں گا کہ جس جرم سے مجھے نفرت ہے وہ مجھ سے لبریز ہو جائے گا۔

جن لوگوں کو شراب افیون وغیرہ کی تہک ہوتی ہے وہ بھی اس قدر قوی

ہوتی ہے کہ معمولی آدمی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرے کے ایک کونے میں شراب کا پیہ رکھا اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لیے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو، اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں وحلیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے باز نہ رکھ سکے گا۔ لہٰذا شہریوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر مے ساکن سنٹانی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانے میں لا یا گیا۔ چند روز کے عرصے میں اس نے شراب کے حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے اسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانے کے اس حصے میں گیا جہاں جلانے کی لکڑیاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو کندے پر رکھا اور دوسرے میں کھٹاڑی لے کر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔

اب بازو کو لیے خون بہتا ہوا چھتا ہے دستوڑی سی شراب لاؤ دستوڑی سی شراب لاؤ میرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے۔ اس وقت کی شور و پیکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی۔ اس نے اپنے خون بہتے ہوئے بازو کو اس میں ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا، اور فخر یہ کہنے لگا اب مجھے تشفی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جے ای ٹرنز ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص مے نوشی کی عادت چھڑانے کے لیے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتے کے عرصے میں اس نے ایکوہل کے چھ کستے خالی کر دیے جن میں بہت ہی خواب قسم کا ایکوہل تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگریز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب اس اشتہا کو دبانے کے لیے اسی قدر ناممکن ہو جس قدر قلب کی حرکت کار و کنا۔

جذبات عشق و محبت بھی ایک قسم کا خبط ہے جو ہم سب کو ہوتا ہے، اگرچہ ویسے بالکل ہوشمند ہوں۔ یہ محبوب کے ساتھ نفرت ہونے کے باوجود بھی ہوتا ہے اور جب تک یہ ہوتا ہے انسان کی کل زندگی اس کی موجودگی سے منقلب

ہو جاتی ہے۔ چنانچہ الغائری اپنی غیر معمولی قوت ضبط اور ایک خاتون کے غیر معمولی عشق کی کشمکش کو بیان کرتا ہے۔

”میں خود اپنی نظر میں باعث نفرت ہو گیا، اور مجھ پر رنج و الم کی ایسی حالت طاری ہو گئی جو اگر زیادہ عرصے تک رہتی تو لازماً جنون یا موت کا باعث ہوتی۔ میں اپنی شرمناک بیڑیاں جو رسی شعلہ کے ختم تک پہنچ رہی، اور اس وقت میرا اشتغال جو اتنا رکا ہوا تھا انتہائے شدت کے ساتھ سٹرک اٹھا۔ ایک روز شام کو تانے (جو اٹلی میں نہایت ہی بے مزہ اور تنہکا دینے والی تفریح ہوتی ہے) سے لوٹنے کے بعد جہاں کے میں چند گھنٹے اس عورت کے رہا تھا جس سے مجھے محبت اور عداوت دونوں تھے، میں نے اس امر کا تہیہ کیا کہ اب خود کو ہمیشہ کے لیے اس کے جوے سے آزاد کرتا ہوں۔ تجربے سے مجھے یہ بات معلوم ہوئی کہ دور ہو جانے سے بجائے اس کے کہ میں اپنے ارادے میں ثابت قدم رہوں اور کمزوری واقع ہوتی ہے۔ اس لیے میں اپنا اس سے بھی سخت امتحان لیا، اور اپنے مزاج کی ضد سے یہ توقع تھی کہ اس میں مجھے یقیناً کامیابی ہو جائے گی، کیونکہ یہ مجھے زیادہ سے زیادہ کوشش پر مجبور کرے گا۔ میں نے ارادہ کیا کہ میں اپنے گھر سے نہ نکلوں جو اس خاتون کے گھر کے باہل سامنے تھا۔ اس کی کھڑکی پر نظر رہے گی اس کو آتے جاتے دیکھوں گا، اس کی آواز سنوں گا، مگر اس کا عزم کر لیا کہ اس کی کسی تحریک سے کسی محبت کی یاد یا اور کسی تدبیر سے بھی اب دوستی کی تجدید نہ کروں گا۔ میں نے اس امر کا فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنے آپ کو یا تو اس شرمناک غلامی سے آزاد کر لوں یا مر جاؤں۔ اپنے عزم کو قوی کرنے کے لیے اور بدنامی کے الزام کے بغیر اپنے ارادے کی تبدیلی کے امکان کو دور کرنے کے لیے میں نے اپنے ارادے سے اپنے ایک دوست کو مطلع کیا جو مجھ سے بہت محبت کرتے تھے اور جن کی میرے دل میں بھی بہت عزت تھی۔ ان کو میری حالت پر بہت افسوس تھا، لیکن یہ دیکھ کر وہ میرے عمل کے متحمل نہیں ہو سکتے اور میں اس کو ترک نہیں کر سکتا انہوں نے کچھ عرصے سے میرے پاس آنا جانا ترک کر دیا تھا۔ میں نے ان کو ایک مختصر خط لکھا، اور

نہیں ہوا کہ میں بندھا ہوا ہوں۔ اس حالت میں میں گھنٹوں رہتا تھا۔ ایکس جو میرا جیلر تھا صرف اسی کو اس راز کا علم تھا۔ جب میرے جذبے کی شدت کم ہو جاتی تو وہ مجھے کھول دیا کرتا تھا مگر بکتنے مجنونا نہ طریقوں سے میں نے کام لیا ان میں سے ایک سب سے عجیب و غریب تھا اور وہ یہ تھا کہ میں تاشے اسے ختم پر تھیٹر میں اپالو کا سوانک بھر کر بانسری ہاتھ میں لیے اپنے کچھ شعر گاتا ہوا نکلتا تھا۔ یہ بہروپ میری طبیعت و مزاج کے بالکل منافی تھا۔ اس حرکت کا میرے پاس صرف یہی عذر ہے کہ مجھے اپنی جذبے کی شدت کی تاب نہ تھی۔ مجھے اپنے جذبے کے مقصود اور خود اپنی ذات کے مابین ایک ناقابل عبور خلیج حاصل کر دینا ضروری معلوم ہوتا تھا۔ اور مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سب سے قوی وہ شرم ہے جو اسی محبت کی تجدید میں عام فحش کی بنا پر مجھ کو محسوس ہوگی جس کو میں بہ اعلان ترک کر چکا ہوں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مہر تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے۔ اس کو اپنے ہاتھ میلے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو دھلنا چاہئے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ میلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف کو دور کرنے کے لیے وہ ان کو دھو رہا ہے۔ تصویریں دیر کے بعد یہی تصور پھر آ جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں ختم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹینک طور سے نہیں پہنے اور اس خیال کے دور کرنے کے لیے وہ ان کو بار بار اتارتا اور پہنتا ہے یہاں تک کہ اسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے۔ بہت ہی کم لوگ ہوں گے جن کو کبھی بستر پر لیٹ کر اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ بند کرنا تو بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی ہے۔ اور بہت کم لوگ ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف و شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ان واقعات کے مقابلے میں جن میں قوت مزاحم کم ہوتی ہے، تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے، وہ ہیں جن میں تسویق ناکافی ہوتی ہے یا قوت مزاحم بہت زیادہ ہوتی ہے۔ جلد اول میں صفحہ ۴۰۱ پر جو حالت بیان کر آئے ہیں اس سے تو ہم سب واقف ہیں۔ اس میں چند لمحے کے لیے ذہن سے قوت ارتکا و مضبوط ہو جاتی ہے۔ اور ہم کسی تفتیش کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پُر اثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے۔ بعض معروضات تو معمولاً ہم سب میں اسی طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انتہائی تنکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی علامت خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن مندرجہ بالا حالات میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خسار ہی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اوندھا پیدا ہو جاتا ہے لاطینی میں مثلاً Video meliora proboque

پوری طرح پر ظاہر ہوتی ہے۔ اول الذکر حالت کو بے خیالی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ گو سلین کہتا ہے کہ ”بعض داخلی و ذہنی اعتبار سے عقل کے مطالبات کے مطابق ارادہ کر سکتے ہیں وہ عمل کرنے کی خواہش محسوس کرتے ہیں مگر جس طرح سے عمل کرنا چاہئے اس طرح سے وہ عمل نہیں کر سکتے“۔ ان کا ارادہ بعض حدود سے گزر نہیں سکتا۔ دیکھنے والے کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمل کا زور ان کے اندر رکھا ہوا ہوتا ہے۔“ میں ارادہ کرتا ہوں مگر خود کو

تسلیمی ارادے اور فعلی عزم میں نہیں بدلتا۔ ان میں سے بعض مریضوں کو اس کمزوری و مجبوری کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جس سے ان کا ارادہ متاثر ہوتا ہے۔ اگر تم ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دو تو وہ دن دن بھر بستر یا کرسی پر گزار دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان سے مخاطب ہوتا ہے یا ان کو جوش دلانا ہے تو وہ مناسب طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، اگرچہ ان کا بیان مختصر ہوتا ہے، اور اشیا کے شعلے خاصی اچھی طرح سے اظہار اے کرتے ہیں۔

باب ۱۱ میں متعلم کو یاد ہو گا کہ یہ کہا گیا تھا کہ جس حقیقت سے ایک شے ذہن کو متاثر کرتی ہے وہ (جہاں اور چیزیں ہوتی ہیں) اس قوت کے متناسب ہوتی ہے جو یہ حیثیت جیج ارادہ رکھتی ہے۔ یہاں صداقت کا دوسرا پہلو ہماری نظر کے سامنے آتا ہے۔ وہ تصورات اشیا یا لمخوطات جو (ان کا ملی کی حالتوں میں) ارادے کو متاثر کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہ اس حد تک بے سود و غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں اشیا کی حقیقت کو جو ان کے حیثیت محرکات کے موثر ہونے سے تعلق ہے ایک ایسا افسانہ ہے جو اب تک کبھی یورپی طرح پر بیان نہیں ہوا۔ انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعے کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے میارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر ان کی قسموں کے اختلاف سے پتا چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا، جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہا ہے، یا جو محض عواطفی یا شہوانی تدبیر ٹٹے یا واماندے ہوتے ہیں، جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے، اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ ریویو کی طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متکون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ سچر علم نے ان لوگوں کی طرح کوئی منتہ نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے،

با ضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا انعام کہتے ہیں، دودھ پیتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پر وہ بڑا بڑا اور شور مچانا ان کا دیکھنا اور تنقید کرنا اعتراض کرنا خواہش کرنا اور قدر سے عزم کرنا کسی غم باجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا۔ ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی، اور ان کی گفتگو جملہ شہ طبع سے کبھی جملہ انشائیہ میں متغل نہیں ہوتی۔ یہ کبھی ہر سکوٹ کو نہیں ٹوٹتے، کسی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ رو سو اور سیٹیف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسلیتی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی ٹرینوں کی طرح جن کو راستے پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستے پر قابض رہتی ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک تنقید کا شملہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس شخص کے کردار پر اس طرح سے اثر نہیں ہوتا، جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاگ کھاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے بٹھال جانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے حامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف وہ احساسات میں سے سب سے زیادہ المناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و محن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ کب کوشش ارادے کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہ قلیل الوقوع اور معیاری تسلیتی کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور حادثی اقسام کی تسلیات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مسوق کے ہیجان روک دینے جاتے ہیں یا شدید فراحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن ہیرو اور مغبوط اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تھقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ عمل کم سے کم فراہمیت یا زیادہ سے زیادہ تناؤ کی راہ سے

وقوع پذیر ہو جائے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادے یا سخی کے متعلق اس سے کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولیٰ طریق پر چلیں اور کم از کم مزاحمت کے راستے کی تشریف اس طرح کریں کہ کم از کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستے سے عمل ہوتا ہے تو طبیعی قانون ذہنی سطح پر بھی صادق آنا چاہئے۔ لیکن ارادے کی تمام مشکل حالتوں میں جب شاؤ اور میاری محرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی۔ اور یہ کہ معمولی محرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اف تک نہیں کرتا یا جو شخص فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلعت کا نشانہ ملامت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو اختیار کر لیا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آ گیا۔

لیکن کمال شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پاتے ہیں اپنی شجاعت و جرات کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرخیوں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات لگے تو حیا ش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ لیکن یار سا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ حیا ش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی و بیکاری ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات مہول جاتا ہوں، میرے کان فرائض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میاری محرکات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ تو ہی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں میاری ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت

پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کو شش بھی پہنچتی ہے، جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے لیکن قوت میاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سہمی کی مدد سے ایک میاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو اس کی مقدار کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سہمی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سہمی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر میاری یا خلاقی عمل کی مختصر تعریف کرنی ہو تو اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔

ان واقعات کو علامات کے ذریعے سے اس طرح سے مختصر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہم میلان کے بجائے ہے۔ قوت تسویتی میاری کی نائندگی کرتی ہے۔ سہمی کے لیے ہے۔

ت + س > م

بہ الفاظ دیگر اگر اس کا ت پر اضافہ ہو جائے تو ہم فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن س، ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاقی اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں اگر ہم اس کو ہر طرح پر کام میں لائیں تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں۔ کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود بھی اثر مرتب ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی اسحال بحث نہ کریں گے بلکہ فی اسحال ہم اپنے تفصیلی بیان کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت و الم شرمیہ عمل کی حیثیت سے

مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن عمل کے

ساتھ لذات و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے، اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے، اور یہ اس کو منضبط کرتے ہیں۔ بعد میں خیالات لذات و آلام مزاحمی و تسویقی قوت حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو، بلکہ یہ عموماً اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈانٹے کہتا ہے *nesson maggior dolore* اور نہ یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ جو مر کہتا ہے مگر غم بسا اوقات باعث تفریح ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ لذات خاص مل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں، اور آلام موجود نہایت قوی مزاحم، اس لیے لذات و آلام کے خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویقی اور مزاحمی قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت ہو سکتی ہے؟ کیسی قدر توجہ کا طالب ہے۔ اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی لذت باقی رہتی ہے اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو ہمارے عضلی انقباضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ باعث تکلیف بننے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں۔ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ جن کا ایک بار ان کا ذائقہ چکھ لینے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع اور مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے محض یہی محرک ہوتے ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعد متالات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آرام کا اثر ہماری حرکات پر بہت زیادہ ہوتا ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ محرک صرف لذات و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبلی اور جذبی اظہار میں ان کو قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہوگا جو کسی کی لذت کے خیال سے ہنسنا ہوگا، اور ناک بھول چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھول چڑھاتا ہوگا کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لیے شرمانا ہے کون شخص ہے جو غصہ، غم یا خوف میں ایسی سرکٹیں

کہتا ہے جن کی داعی ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراراً ایسی قوت سے عمل میں آتی ہیں جو مقصد میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی پر صرف کرتا ہے جو اس کے مطابق عمل کرنے پر تیار ہوتے ہیں۔ جن چیزوں کے دیکھنے سے ہم غصہ محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے اور ہنسنے کا باعث ہوتی ہیں۔ وہ خواہ ہمارے جو اس کے سامنے ہوں یا محض تصور میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص تسویقی قوت ہوتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجا و زنیس کر سکتے بعض ذہنی حالتوں میں یہ کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا ہے اور بعض میں دوسری طرف۔ احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے حقیقت کے ادراکات و منتظلات میں یہ ہوتی ہے لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور پر باکلیتہ اس کا حامل ہو شعور کا یا عصبی عمل کا جو اس میں ہونا ہے خاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے کے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں اب ہمیں ان کو اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے وہ موجود ہیں اور جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم میں مبتلا ہیں۔

ممكن ہے تخیل کو اس قسم کی تنگ مقصدیت جائز معلوم ہو اور لذات و آلام ہی عمل کے لیے مستول و مناسب محرکات عمل معلوم ہوں اور یہ معلوم ہو کہ یہی ایسے محرک ہیں جن پر ہم کو عمل کرنا چاہئے۔ یہ ایک اخلاقیاتی مسئلہ ہے جس کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔ مگر یہ نفسیاتی مسئلہ نہیں ہے۔ اور اس سے ان محرکات کی نسبت کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جن پر ہم واقفاً عمل کرتے ہیں۔ یہ محرکات لاتعداد اشیاء سے فراہم ہوتے ہیں جو ہمارے عضلات ارادہ کو

ایسے ہی خود حرکتی عمل کے ذریعے سے متبیح کرتے ہیں جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے یہ ہمارے سینوں میں ایک بخار کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربے ہی سے ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور جبلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلے پر ہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے اور ایسی سادگی کے پیچھے نہ پڑنا چاہئے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان انسانی اعمال میں کیا ہو گا جو عادت بن چکے ہیں۔ زندگی کے معمولی افعال کپڑے پہننا اور اتارنا کام کے لیے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پر سے گزرنے کا یہ سب کچھ لذت والہ کے بلا کسی حوالے کے ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے یہ تصور کا محرک قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں، اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک بار میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں۔ لاپرواہی کے عالم میں خود کو میسز پر چاقو کا دستہ پھراتے ہوئے دیکھتا ہوں، اب اس کا کون ادعوئی کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے معذور بننے کے لیے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں، اور اس لیے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چمک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر اے صرفہ یا خالص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی۔

یا ایک جھیمو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا، جس کو ایک چھوٹی سی مجلس اجاب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے، تو وہ نہایت ہی

سرد مہری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو سخت گراں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا، اور وہ مجبور ہو کر اسرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اور پرست بھیجتا جاتا ہے، کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گزر تا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سرزد نہیں ہو جاتی۔ اس قسم کی جبری ارادے کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان کو استحضاری مفید چیزوں کے زمرے میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مفید چیزوں کے لیے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لذت ہم کو اکثر اسی بنا پر اپنی جانب مائل کرتی ہیں کہ ہم ان کو اچھی چیزیں خیال کرتے ہیں مثلاً مسٹر اسپنسر لذت کے حصول کے لیے اس بنا پر زیادہ زور دیتے ہیں کہ یہ صحت کے لیے مفید ہوتی ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذات کے عنوان کے تحت نہیں آتے، اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے تحت بھی نہیں آتے۔ کل مرضی تسویعات اور بیماری کے مقررہ تصورات اس کی مخالف مثالیں ہیں۔ اسی حالت میں فعل کو اس کو خرابی ہی سے طلبی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دھپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل پر سے گریڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو جو میرا دوست بھی تھا اس کھڑکی کے پاس سے روزانہ گذرنا پڑتا تھا اور آتے جاتے اس کا یہی جی چاہتا تھا کہ لاٹوں میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ روٹن کیتھولک مذہب کا بھی تھا اس لیے اپنے ناظم سے اس نے اس کا ذکر کیا جس نے کہا بہتر ہے اگر تمہارا یہ جی چاہتا ہے تو تمہیں ضرور اگڑا چاہئے۔ جاؤ اور ضرور گر دیکھو۔ اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی حرص آجانے کے متعلق بیمار ذہنیوں سے شائیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس شخص کے کہیں

زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ درد پیدا کرنے کے لیے اس کو بار بار دباتا ہے اگر کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لیے یہ کس قدر برمی ہے ہم اس کو بار بار سونگھتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہمل وہیودہ حملے کو بار بار دہراتا رہا اور اس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی یہودگی اور مہمل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔

لہذا جو لوگ لذت و الم کے نظریہ کے قائل ہیں، اگر وہ مقولیت پسند ہیں تو انہیں اپنے نظریے کے منطبق کرنے میں بہت سے استغنا کرنے ہوں گے چنانچہ پروفیسر بین جو ایک مقولیت پسند انسان ہیں ان کے لیے مقررہ تصورات سے عمل کے واقع ہونے کا نظریہ ایک تکلیف دہ سنگ راہ ہے۔ ان کی نفیات میں تصورات کا عمل تسلیقی نہیں بلکہ رہبری و رہنمائی ہے۔ حالانکہ ”ارادہ کے صحیح معنی کسی نہ کسی قسم کے لذت و الم کی تسلیق دینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔۔۔۔۔ عقلی رابطہ تصور کے بعد فعل کے عالم وجود میں آنے کے لیے کافی نہیں ہوتا (سوائے مقررہ تصور کی صورت کے) لیکن اگر فعل کے عمل میں آتے وقت کوئی لذت پیدا ہو جاتی ہے یا پابقی رہتی ہے تو پھر اس فعل کی علت مکمل ہو جاتی ہے۔ رہبر اور محرک دونوں تو ہیں موجود ہو جاتی ہیں۔

پروفیسر بین کے نزدیک لذت و الم ارادے کے حقیقی محرک ہوتے ہیں۔ لذت بخش یا المناک احساس (وہ واقعی ہو یا تصویری اصلی ہو یا ماخوذ) کے مقدم کے بغیر ارادہ متبع نہیں ہو سکتا۔ ان تمام پردوں میں جن سے ہم محرکوں کو ڈھانکتے ہیں، ان دو بڑی شرطوں سے پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جہاں کہیں پروفیسر بین اس اصول کا استثنیٰ پاتے ہیں تو وہ منظر کے حقیقی ارادی تسلیق ہونے سے انکار کر دیتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں یہ خود کار عادات اور مقررہ تصورات کے نتائج ہیں۔ مقررہ تصورات ارادے کا صحیح راستہ طے کرتے ہیں۔

بے غرضانہ تسویق حصول لذت اور اغراض الم سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے
----- بے غرضانہ عمل کی میں ایک ہی صورت کا فحل کر سکتا ہوں
اور اسی میں یہ مفروض ہے کہ ارادے کا عمل اور مسرت کا حصول ہمیشہ یکجہا
نہیں ہوتا۔

مقررہ تصورات کی طرح سے ہمدردی میں بھی یہ ہوتا ہے کہ یہ لذات
کی تائید میں ارادے کے جو باقاعدہ اخراجات ہوتے ہیں ان سے مستقام
ہوتی ہے۔

اس طرح پر پروفیسر بین تمام اہم و اساسی واقعات کو تسلیم کرتے ہیں۔
لذات و آلام ہماری غفلت کے صرف ایک جزو کے محرک ہیں۔ لیکن غفلت کے
محض اس جزو کو جس کے یہ احساسات محرک ہوتے ہیں وہ باقاعدہ اخراجات اور لاوے
کی حقیقی تسویقات کے نام سے موسوم کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور باقی کل کو محض
مسے اور چسپانہ خیال کرتے ہیں جن کے متعلق کوئی مستقل بات نہیں کہی جاسکتی۔
اس کے معنی یہ ہیں کہ جنس کی ایک نوع کو تو جنسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے،
اور باقی انواع کو یونہی چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے لیے جو مناسب نام سمجھیں
تلاش کر لیں۔ یہ محض منطقی باتیں ہیں۔ اس سے وضاحت میں کس قدر اضافہ
نہ ہو جائے گا کہ جنس یعنی مل کے حشریوں کو مجموعی طور پر ایک شے سمجھا جائے
اور پھر اس کے مابین لذت و الم کو اور جو انواع میں ان سے میسر کیا جائے۔
اس میں شک نہیں کہ لذت و عمل کے تعلق میں ایک جمعہ کی ہے جس کی
بنا پر ایک حد تک وہ لوگ معذور سمجھے جاسکتے ہیں جو اس کو واحد حشریہ عمل
کہتے ہیں۔ اس جمعہ کی طرف ہمیں کچھ نہ کچھ توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

جو تسویق خود کو فوراً خارج کرتی ہے عموماً وہ لذت و الم سے بالکل بیکانہ
ہوتی ہے مثلاً سانس لینے کی تسویق۔ لیکن اگر اس قسم کی تسویق کو کوئی خارجی قوت
روکدے تو سخت جھپٹنی کا احساس پیدا ہوتا ہے مثلاً دمر کے ضیق النفس میں۔ اور
جس حد تک اس وقت روکنے والی قوت پر انسان غلبہ پاتا ہے اس کو سکون
محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً دمر کے دورے کے کم ہونے بعد جب ہم سانس لیتے ہیں۔

یہ سکون لذت بخش معلوم ہوتا ہے اور وہ بچینی المناک۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل تسویقات کے گرد خوشگوار اور ناگوار احساس کے ثانوی امکانات جمع ہو جاتے ہیں جو اس لحاظ سے ہوتے ہیں کہ فعل کو کس طرح سے عمل میں لانے کا موقع ملتا ہے۔ یہ کامیابی اخراج یا اتمام کے لذات و آلام بلا لحاظ اس کے اپنا وجود رکھتے ہیں کہ ابتدائی سرچشمہ عمل کیا ہے۔ جب ہم کامیابی کے ساتھ خطرے سے باہر نکل آتے ہیں تو ہم خوش ہوتے ہیں اگرچہ خوشی کا خیال قنیا وہ نہیں ہوتا جس سے ہمارا راہ مفر کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان مدارج کے طے کر لینے سے بھی ہم خوش ہوتے ہیں جن کے طے کرنے کے بعد ہم کو اپنی کسی شہوانی خواہش کی تکمیل کی توقع ہوتی ہے اور یہ خوشی اس لذت سے علیحدہ ہوتی ہے جو اس خواہش کے پورا ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب کسی فعل کے دوران عمل میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے تو ہم کھیانے اور ناخوش ہوتے ہیں اور ہم اس وقت تک بچپن رہتے ہیں جب تک کہ اخراج دوبارہ نہیں ہو لیتا اور یہ بات اس وقت بھی اسی طرح سے صحیح ہوتی ہے جب کہ فعل لذت و الم سے بیگانہ ہوتا ہے یا اس لئے محض الم ہی کی توقع ہوتی ہے جس طرح سے یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا مقصد صریحاً لذت ہوتی ہے۔ غالباً پر دانے کو اگر شعلے کے قریب جانے سے روک دیا جائے تو وہ اسی قدر دل گرفتہ ہوتا ہے جس قدر کہ عیاش جب کہ اس کو اس کے لذت بخش مشغلے سے روک دیا جائے۔ اور ہم کو اگر کسی بالکل معمولی کام سے روک دیا جاتا ہے جس کے عمل میں آنے سے ہم کو کوئی خاص لذت نہ ہوتی تو بھی ہم کھیانے ہوتے ہیں محض اس وجہ سے کہ رکاوٹ ہی غیر خوشگوار شے ہے۔ اب ہم اس لذت کو جس کی خاطر فعل کیا جاتا ہے پیش نظر لذت کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کے کوئی لذت مقصود نہیں ہوتی اس وقت بھی تسویق سے شروع ہونے کے بعد یہ خوشگوار ترین فعل ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے عمل میں آنے سے لذت نصیب ہوتی ہے اور اس کے اندر نا کام رہنے سے اور اس میں رکاوٹ واقع ہونے سے تکلیف ہوتی ہے۔ ایک خوشگوار فعل اور ایک ایسا فعل جس کی غرض لذت ہوتی ہے

دو بالکل علیحدہ تغفل ہیں، اگرچہ جس وقت کسی لذت کے عدا حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہو، اس وقت یہ دونوں ضم ہو کر ایک ہی مقرون نظر بن جاتے ہیں۔ میرے نزدیک تولد میں نظر اور محض لذت عمل کے لحاظ سے عمل کا نظریہ لذت اس قدر قویں قیاس معلوم ہونے لگا ہے ہم ایک تسویق محسوس کرتے ہیں بلحاظ اس کے کہ یہ کہاں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس عمل کو ناشر و غور کر دیتے ہیں۔ اگر اس عمل میں کوئی شے مانع ہوتی ہے تو تکلیف محسوس کرتے ہیں اور اس میں کامیابی ہوتی ہے تو ایک قسم کا سکون۔ موجودہ تسویق کے مطابق جو عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ خوشگوار ہوتا ہے۔ اور معمولی لذتی اس واقعے کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے کہ ہم اس خوشگوار کی خاطر عمل کرتے ہیں جو ہم کو عمل سے محسوس ہوتی ہے۔ مگر یہ بات کسی کو نظر نہیں آتی، کہ اس قسم کی لذت کے ممکن ہونے کے لئے تسویق بھی ایک مستقل واقعے کی صورت میں پہلے سے موجود ہونی چاہئے۔ کامیاب عمل سے جو لذت محسوس ہوتی ہے وہ تسویق کا نتیجہ ہوتی ہے اس کی علت نہیں ہوتی ہم کو اس وقت تک عمل کے اختتام کی لذت نہیں ہو سکتی جب تک کسی اور ذریعے سے تسویق پیدا نہ کر لیں۔

یہ صحیح ہے کہ خاص موقعوں پر (انسانی دماغ اس قدر پیچیدہ ہے) لذت سے اختتام عمل ہی کی لذت مقصود ہو جاتی ہے۔ اور صورتیں ایسی جن پر نظریہ لذت کے حامی بہت زور دیں گے۔ فٹ بال کے کھیل یا لومڑی کے شکار کو لو۔ کون شخص ہے جو لومڑی کو محض اس کی خاطر مارتا ہے یا گیند کو ایک خاص نقطے تک پہنچانا چاہتا ہے۔ مگر تجربے سے ہم جانتے ہیں کہ اگر ہم ایک بار اپنے اند کوئی تسویقی ہیجان پیدا کر لیتے ہیں تو اس کا باوجود مخالف قوتوں کے کامیابی کے ساتھ اخراج ہو جانا ہم کو یحییٰ مسرت بخشتا ہے۔ لہذا ہم اپنے ہیں عدا اور مصنوعی طور پر گرم تسویقی حالت پیدا کر لیتے ہیں۔ اس کے ہیجان میں لانے کے لئے مختلف مہینچ کن جلی حالات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ایک بار جب ہم میدان میں اتر آتے ہیں تو یہ اپنی انتہائی شدت کو پہنچ جاتا ہے۔ اور اپنی مساعی سے ہم کو وہ لذت حاصل ہوتی ہے جو عمل کے کامیابی کے ساتھ ختم ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور مردہ لومڑی یا گول میں گیند کے داخل ہو جانے سے کہیں زیادہ ہماری مقصود ہوتی ہے، اکثر ایسا ہی فرائض کے بارے میں ہوتا ہے بہت سے افعال ایسے ہیں، جو دوران عمل میں جبراً کئے جاتے ہیں اور جب تک وہ ختم نہیں ہو لیتے

اس وقت تک لذت نصیب نہیں ہوتی اور جو ان کے انجام پا جانے کی مسرت ہوتی ہے۔ اس قسم کے ہر تدریجی کام کے متعلق ہملٹ کی طرح سے ہم کہتے ہیں
اوبد بخت نگینہ

کاش کہ میں اس کے درست کرنے کے لیے پیدا نہ ہوا ہوتا۔
اور پھر اکثر ہم اس اصل تسویق پر جو ہم کو آمادہ عمل کرتی ہے یہ زائد تحریک بھی
اضافہ کر لیتے ہیں کہ جب یہ اس قدر انجام پا جائے گا تو ہم کو کتنی خوشی ہوگی۔ خود اس
خیال کے اندر بھی ایک تسویقی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اس بنا پر کہ اس طرح سے
لذت اشتاقت بھی لذت مقصود ہو سکتی ہے، یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر جگہ اور ہمیشہ عمل کا مقصود
لذت ہی ہوتی ہے، مگر لذتی فلاسفہ بظاہر ہی فرض کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ اس
کا حال تو بالکل ایسا ہے کہ چونکہ کوئی جہاز بغیر کوئلہ صرف کئے بحری سفر نہیں کرتا، اور
بعض جہاز بھی کبھی کوئلے کے امتحان کے لئے بحری سفر کرتے ہیں۔ اب اس سے
ہم یہ فرض کر لیں کوئی جہاز بحری سفر کوئلہ جلائے کے علاوہ اور کسی غرض سے
کرتا ہی نہیں۔

جس طرح سے ہم کو کام کے ختم کرنے کی لذت کی خاطر عمل کرنے کی ضرورت
نہیں اسی طرح سے ہم رکاوٹ کی بچینی سے بچنے کی غرض سے بھی عمل کرنے کی ضرورت
نہیں ہے یہ بچینی قطعاً اس واقعے کی بنا پر ہوتی ہے کہ فعل اور وجوہ کی بنا پر پہلے ہی سے
عمل میں آنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ اور یہی اصل وجوہ ہیں اس کے جاری رکھنے پر
مجبور کرتے ہیں، اگرچہ رکاوٹ کی بچینی بعض اوقات ان کی تسویقی قوت کے زیادہ
ہو جانے کا موجب ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ مجھے اس سے تو انکار نہیں ہے کہ لذات و آلام محسوس اور
تصوری دونوں قسم کے ہمارے کردار کی تحریک میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ مگر
مجھے اس امر پر اصرار ہے کہ محض یہی محرک نہیں ہوتے، بلکہ ان ذہنی مقاصد کی طرح
اور بھی بہت سے مقصد ہوتے ہیں جن کو ایسی ہی تسویقی اور مرضاحی قوت حاصل ہے۔
اگر اس شرط کا جس پر اشتیاق کی تسویقی اور مرضاحی قوت مبنی ہوتی نام ہی معلوم کرنا
ہو تو بہتر ہے یہ کیا جائے کہ یہ ان کی دلچسپی ہے۔ دلچسپ ایسا عنوان ہے جس کے

ماتحت خوشگوار و ناگوار سی ہیں بلکہ وہ چیزیں آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسی ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عاداتی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عاداتی راہوں سے گذرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسویق کا راز ان خاص علائق میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے اس کے محرکی اخراج کے راستوں سے ہوں کہ کیونکہ کل تصورات کے اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علائق ہوتے ہی ہیں بلکہ ایک ابتدائی نظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ فوریت و اہمیت ہے جس سے یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا اس کے جوہر کی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسویتی ضرورت سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا جبکہ جذبیہ معمولی تصویری محرکی عمل توہیم کے اشارہ مرضی تسویق اور جبری ارادے میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہ ہوتا جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے جس حالت میں لذت و المہر کی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی رہی ہوتا ہے کہ یہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں غزیمت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایہ ہی ہوتا ہے مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں ہے جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسویق قوت کی اولین شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔ اگر ہم ٹھوڑی دیر کے لئے اپنے خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے تصورات کے مابین ایک تعلق ہے

عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف مبادی کا ذکر

ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ایک بار ذہن میں آجانے پر ارادے کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکات کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مظاہر ہیں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عصبی واقعات کے بعد ہوتے ہیں، جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے، اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے۔ جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق اس سے ہے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہو جاتا ہے۔ میں چھیننے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی۔ میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے میز پر جو چیز رکھی ہے وہ فرش پر سے گھسکتی ہوئی میرے پاس چلی آئے مگر یہ نہیں آتی۔ میسر ارادہ غلطی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا جس طرح سے میز کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور جس وقت تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے، حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو تعمیلی عقود پر مبنی ہوتا جس کا حلقہ عمل ذہن سے خارج ہے۔

تشیخ حرکی اور ام الصبیان میں حرکت کا استحضار اور اس کے وقوع پر آمادگی معمولی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن اولی تعمیلی مرکز بے قاعدہ ہوتے ہیں اور اگرچہ ان کا تصورات کے ذریعے سے اخراج ہوتا ہے مگر اس طرح سے اخراج نہیں ہوتا جس سے صحیح متوقعہ حرکات کا اعادہ ہو۔۔۔ افیز یا میں مریض کے ذہن میں ان الفاظ کی مثال آتی ہے جن کو وہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جب وہ منہ کھولتا ہے تو وہ اس سے ایسی آوازیں سنتا ہے جن کا اس نے قطعاً ارادہ نہ کیا تھا۔ اس سے ممکن ہے سخت غصہ پیدا ہو یا وہ سخت مایوس ہو جائے اور ان جذبوں سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا ارادہ بالکل درست ہوتا ہے۔ فالج صرف ایک قدم اور آگے

بڑھ جاتا ہے، اُستلائی شہری میں خلل ہی واقع نہیں ہوتا بلکہ بالکل شکست ہو جاتی ہے ارادہ تو ہوتا ہے لیکن ہاتھ اس طرح سے بے حرکت رہتے ہیں جیسے کہ میز مفلوج کو اس کا احساس درآئندہ حسوں سے متوقعہ تغیر کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے۔ وہ اور کوشش کرتا ہے یعنی وہ اپنے ذہن میں عضلی سعی کی احس کا تصور کرتا ہے، اور اس کے ساتھ اس آمادگی کا بھی تصور کرتا ہے، کہ یہ واقع ہو جائے گی۔ یہ دونوں باتیں ہو جاتی ہیں۔ اس کے چہرے پر شکن آتے ہیں وہ اپنا سینہ پھلاتا ہے وہ اپنے دوسرے ہاتھ کی کٹھی کو باندھتا ہے، لیکن مفلوج بازو اسی طرح سے بے حرکت رہتا جس طرح سے کہ یہ پہلے تھا۔

پس ارادے کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب مبحث میں اس وقت پہنچتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعے سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں منتقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں، ان کے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے قوانین کا احس اختلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا توجہ ارادہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا تو ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اشتیاق و ایسے لفظ ہیں کہ ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر جاری توجیہات لازمی طور پر انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے۔ توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس سے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آرہی ہے کہ اگر ارادے سے کسی شے کا پتا چلتا ہے توجہ یا سعی کا۔ الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے۔ اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح توجہ کی جاتی ہے تو حرکتی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔ ایسا عزم جس کے پیش نظر حرکتی نتائج اس وقت عمل میں آنے والے نہ ہوں، جب تک کوئی بہت بعید یا شرط پوری نہ ہو جائے، اس کے اندر لفظ اب کے

علاوہ حرکی فرمان کے کل نفسی عناصر موجود ہوتے ہیں۔ اور ہمارے اکثر نظری یقینوں کا یہی حال ہے۔ علی طور پر ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین کے معنی ذہن کی ایک خاص مشغولیت اور اس تعلق کے ہیں جو اس شے کو جس کی نسبت یقین ہوتا ہے ذات کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت سے یقینوں کی صورت میں ان کو اس حالت میں باقی رکھنے اور مخالف تصورات سے مغلوب نہ ہونے دینے کے لئے کس قدر ہم توجہ کی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس کوشش تو جہارادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربے سے معلوم ہوگی، کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی قوی جذبے کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبے میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا ہی سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی شروع کرنا۔ روپے کا بچانا بھی اسی قدر سہل ہوتا ہے جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازے سے ہٹ آنا بھی اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازے تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا بھی، دشوار ہوتا ہے جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمثالات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمثالات کے علاوہ اور کسی قسم کے تمثال ذہن کے سامنے آجی جاتے ہیں تو ان تمثالات کے ہجوم میں ان کا فوراً قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصے تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بکثرت ہوتے ہیں۔ اگر اداس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینوں میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدمی کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے ہیجان میں لوگوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مشتعل کن چیز

ہوتی ہے۔ جواب تو ہم دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے۔ کیونکہ ہمارے غصے میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بنا پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چپیں کہیں ایک بار ذہن میں جاگزیں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی یہاں تک کہ اس کا آخری شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا۔ اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے۔ معقول تصورات کی اگر ایک مرتبہ خموشی کے ساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموشی آواز کو گوش ہوش کی سماعت سے دور رکھے۔ مجھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے مجھ سے یہ نہ کہو۔ غصے میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول خیال جذبے کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کہتے ہیں۔ عقل کے اس آبِ سرو کے غسل میں کوئی شے ایسی سن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بچہ مخالف ہے اور محض انکاری ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی مردے کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے پھر باز آ چھوڑ دے! پلٹ جلا بیٹھ جا! تو اس پر کوئی حیرت نہ ہونی چاہیے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس وہمی آواز کو بلا خوف و اندیشہ سنتا۔ ایسا شخص اس خیال کو جو پیامِ مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے اس کو مضبوط پکارتا ہے۔ اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود تشالات کے ہجوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے پر تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے۔ اس طرح سے توجہ کی سعی صحیحہ سے باقی رہ کر مشکل معروض بہت جلد اپنے حیات و متعلقات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے سماعت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حریکاتِ ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اس کے سماعت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے، اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو گوش کر کے

اسی معروض پر جاے رکھنا چاہیے۔ یہاں تک کہ یہ نشوونما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی سے باقی رکھ سکے۔ توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادے کا اسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادے کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے، جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حواس کی مرکزوں کا پراسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح تحمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضا جہ جانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقے میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصوری معروض کے متعلق ہوتی ہے مختصر یہ کہ ہمارا ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اگر ہم یوں ہی چھوڑ دیں تو ذہن سے خارج ہو جاتے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے بلکہ ہم اس کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیر موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کے لئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہے اس کو کمزور پڑنے اور بچھ جانے سے بچائے۔ اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہیے جب تک کہ یہ ذہن کو پر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے تعلقات سے پر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمائندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہو اور ایسا ہو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ حرکی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور

دیگر اجزا بھی اسی طرح ہمارے ارادے کے فوراً تابع ہو جاتے۔
صفحہ ۵۳۱ میں فیصلے کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ
اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح نقل ہو جاتا
ہے۔ لیکن جس صورت میں صحیح نقل تسویقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی
تمام ذہانت و ذکاوت اس کو نظر سے دور کر دینے اور ایسے مخصوص نام تلاش
کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات ناجائز معلوم ہو گئے ہوں۔
اور کاملی اور جذبہ کو غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے بشرطی کو تحریریں کے موقع رکھنے
بہانے اور عذر دل جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق
کا غلط شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزما یا جائے۔ علاوہ بریں اب تو
بحال لی گئی ہے۔ اس کا ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے
پی رہے ہیں۔ ایسی صورت میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد تہذیبی ہوگی۔ یا یہ کہ
بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اس لئے پیئے لیتا ہوں پھر
نہ پیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سر دی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ
حلق کے نیچے اتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں ہے
یا یہ کہ اس وقت پی لینے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا بکا عہد کروں گا کبھی طرح
سے نہ لوٹے گا۔ یا یہ کہ بس ایک بار پیئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ
حرج نہیں ہے وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کہہ لو۔
اور اس نقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں غریب کی توجہ منعطف نہیں ہوتی لیکن وہ
اگر ایک بار اور تمام امکا کی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں
اس نقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی
رکھ سکے کہ پینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ
عرصے تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے
سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔
پس ہر جگہ کو شش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے
سامنے قائم و باقی رکھے جس کو اگر یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو یہ ذہن سے نکل جائے۔

ممکن ہے جس وقت ذہن کی فطری روانی پہچان کی طرف مائل ہو تو یہ سرود بے اثر معلوم ہو، یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو ایک صورت میں کوشش کو ارادہ، مسوق کو دبا نا ہوتا ہے۔ جہاز کی تباہی کے وقت تھکے ہوئے ملج کی حالت ارادہ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دھکتے ہوئے ہاتھوں اور تھکے ہوئے جسم کا آتا ہے جو اور پانی پھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرے خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو، مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حاصل ہوتا فوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے (جو ممکن ہے) یا یہ کہ کسی آیت یا مصرع کے ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے کہ خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلے میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے مختصر یہ کہ اتھنا کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسلیقی و مزاحمی صحیح الدماغ اور مضبوط الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر خطبی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں، لیکن یہ ان کو اس قدر قوی نظر آتے ہیں کہ ان سے باز نہیں رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھیکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ میرے لئے حقیقت ہیں۔ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ سٹرپٹیل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں۔ اس سے جرعی سوالات کئے گئے تو ان کے معقول جوابات دیے اور اپنی مشافی کے متعلق

کاغذ پر دستخط کئے۔ لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس کے متعلق بڑا ہلکنی شروع کر دی۔ ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے (دو گن کی کتاب) ابتدائی حصے میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا، اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی۔ اب اگر اس کو اپنے دھم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اس قسم کے اشخاص ہیں جن نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کے لئے کافی دیر لگتی ہے۔۔۔ جب جرح کی بنا پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تھک جاتے ہیں تو پھر وہ بے قابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے خود اس بلاتیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے لارڈ ارسکین ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ڈاکٹر منرو کے خلاف اس بناء پر دعویٰ کیا تھا، کہ اس نے مجھے بلا وجہ قید کر دیا ہے۔ مدعی علیہ کے وکیل نے اس پر نہایت سخت جرح کی مگر اس سے جنون کی خفیت سی علامت بھی ظاہر ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک صاحب نے اس سے اس شانہ زوی کا تذکرہ کیا جس سے اس نے چسپری کے رس میں خط و کتابت کی تھی، اس پر وہ فوراً مجنون ہو گیا۔

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کے نفسیاتی عمل کا منتہی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ ہمیشہ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنے فکر کی دہلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدکنے لگتے ہیں ہمارے ارادے کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے۔ اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

میں نے صورت حال کو اس غیر معمولی سادگی کے ساتھ اس لیے بیان کیا ہے تاکہ اس امر کی پوری طرح سے وضاحت ہو جائے کہ ارادہ دراصل ہماری ذات اور کسی زائد ذہنی مادے کے مابین ایک طرح کا رشتہ یا علاقہ نہیں ہے (جیسا کہ اکثر فلاسفہ کہتے ہیں) بلکہ یہ ہماری ذات اور خود ہماری ذہنی حالتوں کے

ما بین ایک علاقہ ہے۔ لیکن ابھی تھوڑی دیر پہلے جب میں نے ذہن کے ایک تصور سے پرہو نے کو تصور کے معروض کے لئے رضامندی کے مساوی کہا تھا، تو اس میں شک نہیں کہ میں نے کچھ ایسی بات کہی تھی جس پر معلم کو اس وقت کچھ اعتراض تھا اور جواب طابہرہ اس بات کی طالب ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس کی کسی نہ کسی مدت تک وضاحت کر دی جائے۔

یہ تو بلاشبہ صحیح ہے کہ اگر کوئی خیال کلیتہً ذہن کو پر کرتا ہے تو اس قسم کا پر کرنا رضا کے مساوی ہے۔ کم از کم اس وقت تو وہ خیال اس آدمی کو اور اس کے ارادے کو اپنے ساتھ لیجاتا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ رضا کے ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر کلیتہً ذہن کو پر کرے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم اوچیزوں کا حتیٰ کہ مخالف چیزوں کا خیال کرنے سے جوئے بھی بعض چیزوں کے لئے راضی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ جو چیز فیصلے کی یا نیچوں قسم کو دیگر اقسام سے ممتاز کرتی ہے وہ یہی کامیاب خیال کے ساتھ دوسرے خیالات کا موجود ہونا ہے جس کے ساتھ اگر کوشش شال حال نہ ہو تو دوسرے خیالات اس کو مغلوب کر دیں۔ پس توجہ کرنے کی کوشش اس کا محض ایک جزو ہے جس پر لفظ ارادہ حادی ہے۔ یہ اس کوشش پر بھی حاوی ہے جو ہم کسی ایسی شے پر راضی ہو جانے کے لئے کرتے ہیں جس پر ہماری توجہ کامل نہیں ہوتی۔ اکثر اوقات جب ایک معروض ہماری توجہ پر کلیتہً مستولی ہو جاتا ہے، اور اس کے حرکی نتائج وقوع میں آنے کے قریب ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے اٹل ہونے کی حس ہی باز رکھنے والے تصورات کی ابتداء ہونے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم رک جاتے ہیں۔ اس وقت اس اچانک تذبذب کے رفع کرنے کے لئے ہم کو از سر نو کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگرچہ توجہ ارادے میں اولین و اساسی شے ہے مگر جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے اس کے معروض حقیقت میں آنے کے لئے قطعی رضا کا جزو لازم اور بالکل جدا کاغذ نظر ہوتا ہے۔

معلم کو خود اپنے شعور سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ میرا ان الفاظ سے کیا مطلب ہے۔ اور اس امر کا میں صاف طور پر اعتراف کرتا ہوں کہ میں اس منظر کی تحلیل کرنے یا یہ بتانے سے کہ یہ رضا کس چیز پر مشتمل ہے قطعاً قاصر ہوں۔ یہ بالکل داخلی تجربہ معلوم ہوتا ہے جس کو ہم پہچان تو سکتے ہیں مگر جس کی ہم تعریف نہیں کر سکتے۔

یہاں ہماری وہی صورت ہے جو یقین کے موقع پر تھی جب کوئی تصور ہمیں ایک طرح سے تکلیف دیتا ہے اور گویا کہ ہماری ذات کے ساتھ ایک قسم کا برقی تعلق پیدا کر لیتا ہے تو ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے جب ہمیں یہ دوسری طرح سے تکلیف پہنچاتا ہے اور ہماری ذات کے ساتھ دوسری قسم کا تعلق قائم کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اچھا یہ حقیقت بن جائے ”لفظ ”ہے“ اور لفظ بن جائے کے شعور کی خاص حالتیں مطابق ہوتی ہیں جن کی توجہ کی کوشش بے سود ہے، اطلاقی اور امری حالتیں فکر کے بھی اسی طرح سے انتہائی قاطعی غور کیے ہیں جس طرح سے کہ قواعد صرفی کے۔ یہ حالتیں جس قسم کی حقیقت اشیا سے منسوب کرتی ہیں، وہ اور کیفیات کی طرح نہیں ہے۔ یہ ہماری زندگی کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے۔ اس کے معنی ہمارے بعض چیزوں کے اختیار کرنے بعض چیزوں کی پروا کرنے، بعض چیزوں کی حمایت کرنے کے ہوتے ہیں۔ کم از کم عملی طور پر تو ہمارے لئے اس کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں ہے، اور ایک امر کو محض ممکن خیال اور یہ فیصلہ اور یا ارادہ کرنے میں کہ یہ معرض حقیقت میں آجائے جو تغیر ہوتا ہے، اور اس کے متعلق شخصی طور پر مذہب حالت سے مستقل حالت میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے یعنی ذہن کی لاابالی حالت سے ایسی حالت کی طرف جس میں کہ ہمارا مقصد کاروبار ہوتا ہے زندگی میں سب سے معروف شے ہے۔ ہم ایک حد تک اس کی شرائط بیان کر سکتے ہیں، اور ایک حد تک ہم اس کے نتائج کا بھی پتا لگا سکتے ہیں خصوصاً اہم نتیجے کا، یعنی جس وقت ذہنی معرض خود ہمارے جسم کی حرکت ہوتی ہے، اور جب مذکورہ ذہنی تغیر واقع ہو جاتا ہے تو یہ خود کو ناجای طور پر متحقق کر لیتا ہے۔ مگر خود اس تغیر کو ذہنی مظہر کی حیثیت سے ہم سادہ مظاہر میں تحویل نہیں کر سکتے۔

مسئلہ جبر و قدر

اس مسئلہ پر گفتگو کرتے وقت ہمیں خاص طور پر ان مستقل عوامل کے تفسیر کو

ذہن سے خارج کر دینا چاہیے، جن کو تصورات کہتے ہیں۔ عوامل و ماضی اعمال بھی ہو سکتے ہیں اور ممکن ہے کہ نام نہاد خیال یا فکر عامل ہو۔ مگر معمولی نفسیاتیں جن چیزوں کو تصورات کے نام سے موسوم کرتی ہیں، وہ مجموعی معروض استحضار کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہوتی۔ جو کچھ ذہن کے سامنے ایک وقت میں ہوتا ہے اب وہ کتنا ہی چمپیدہ نظام اشیاء علاقائی کیوں نہ ہوں، وہ فکر کے لئے ایک معروض ہونا ہے۔ مثلاً اور ب اور ان کا ایک دوسرے سے منافی ہونا، اور یہ واقعہ کہ ان میں سے صرف ایک صحیح ہو سکتا ہے یا معروض حقیقت میں آ سکتا ہے یا وجودیکہ دونوں کے معروض حقیقت میں آ جانے کا گمان بھی ہو، یا یہی معلوم ہونا ہو، ایسا چمپیدہ معروض ہو سکتا ہے اور جہاں کہیں فکر عہدی ہوتا ہے تو اس کا معروض ہمیشہ اسی قسم کی کوئی صورت رکھتا ہے۔ اب جب ہم عہد و اہتمام سے فیصلہ پر آتے ہیں تو اس مجموعی معروض میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ ہم یا تو اور ب کے ساتھ اس علاقہ رکھنے کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض ب کا خیال کرتے ہیں، یا دونوں کے امکان پر غور کرنے کے بعد ہم کو ناممکن خیال کر لیتے ہیں، اور اس کے ساتھ ب معروض حقیقت میں آ جاتا ہے یا آجائے گا۔ بہر صورت ہمارے خیال کے سامنے ایک نیا معروض ہوتا ہے۔ اور جہاں کوشش موجود ہوتی ہے وہاں پہلے معروض سے دوسرے معروض کی طرف تغیر شکل ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہمارا فکر ایک ایسے وزنی دروازے کی مانند ہوتا ہے جس کے قبضے رنگ آؤد ہو چکے ہوں۔ صرف جس حد تک کوشش از خود فطری معلوم ہوتی ہے، یہ گھومتا ہے، مگر اس طرح سے نہیں گھومتا ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کے گھومنے میں مدد کر رہا ہو بلکہ اس طرح سے گھومتا ہے کہ گویا کوئی داخلی فعلیت (جو اسی موقع کے واسطے عالم وجود میں آگئی ہو) عمل کرتی ہو۔

علمائے نفیات کی بین الاقوامی کانگریس کے جلسہ کے اجلاس میں جن نفیاتیوں نے عضلی جس پر بحث کی تھی وہ سب اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ داخلی فعلیت کا وہ احساس جو فیصلے کے لمحے میں ہوتا ہے اس کی ہمیں بہتر طریق پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایم فوالی نے ایک مضمون لکھا ہے جس کو میں اس قدم وسط و مدلل خیال نہیں کرتا جتنا کہ دلچسپ و پر از معلومات سمجھتا ہوں اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فعلیت کے احساس کو ذی فکر ہستی ہونے کی حیثیت سے خود ہمارے وجود میں تحویل کرتے ہیں۔ کم از کم میں تو ان کے الفاظ سے یہی سمجھتا ہوں

لیکن بابٹ میں ہم نے یہ دیکھا تھا کہ اس قسم کے فکری عمل کی صلاحیت تصدیق کرنا اس کو جوئے شعور کے احوالوں سے ممتاز کرنا کس قدر دشوار ہے۔ ایم فوالی اس کو تسلیم کرتے ہیں مگر میرے خیال میں غالباً وہ اس امر کو پوری طرح سے محسوس نہیں کرتے، کہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ ذہن کے سامنے بعض معروضات کے آنے کے ساتھ جو اخلاقی فعلیت کا احساس ہوتا ہے وہ بعض دوسرے معروضات کے علاوہ نہیں ہوتا۔ مثلاً بھولے آنکھوں حلق اور آلات تنفس میں ایک طرح کا انقباض جو اس وقت موجود ہوتا ہے مگر ذہنی تغیر کے دیگر تعاشات میں نہیں ہوتا۔ اگر حقیقت ہوئی تو فعلیت کا کم از کم ایک جز جس کا ہم کو سعی کے وقت احساس ہوتا ہے ہم کو محض اپنا جسم معلوم ہوا کرتا۔ اور ممکن ہے بہت سے مفکرین اس پر یہ فیصلہ کر لیں کہ اس سے داخلی فعلیت کے دعویٰ کا تصفیہ ہو جاتا ہے اور اس قسم کی شے کے کل تصور کو نفسیات میں ایک فضول شے قرار دیکر رو کر دیں۔

مجھے اس قدر انتہا پسندانہ رائے کے قبول کرنے میں بھی تکلف ہے۔ اگرچہ میں اس اعتراف کا پھر عاودہ کرتا ہوں جو جلد اول کے ص ۲۹۶ میں کیا گیا ہے کہ ”میرے سمجھ میں نہیں آتا کہ میں یہ اقلعین کیونکر ہو گیا ہے کہ فکر ایک خاص قسم کے فیروادی عمل کی حیثیت سے مادی اعمال عالم کے ساتھ ساتھ اپنا وجود رکھتا ہے تاہم یہ یقینی ہے کہ اس قسم کے فکری کو فرض کر کے ہم عام طور پر لاشیا کو قابل فہم بناتے ہیں یہ یقینی ہے کہ کسی نفسیاتی نے فکر کے واقعہ ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو اس کے متعلق انکار ہوا ہے وہ اس کی حرکیاتی قوت ہے۔ لیکن اگر ہم فکر کے واقعہ کو فرض ہی کریں تو میرے نزدیک ہمیں اس کی قوت کو بھی فرض کرنا پڑے گا۔ میری سمجھ میں یہ بھی نہیں آتا کہ ہم اس کی قوت کو اس کے وجود و محض کے کیونکر مساوی کر سکتے ہیں؟ اور ایم فوالی کی طرح سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ فکری عمل کے جاری رہنے کے لئے فعلیت کا ہونا ضروری ہے اور فعلیت ہر جگہ یکساں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عمل میں چند قدم آگے کی جانب بظاہر نفعی معلوم ہوتے ہیں اور چند قدم دھیسے وہاں جہاں کہ معروض سہی سے آتا ہے غایت درجہ فعلی معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہمارے افکار کا وجود ہے تو ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ان کا وجود اسی طرح سے ہے جس طرح سے یہ بظاہر معلوم ہوتے ہیں یعنی ایسی چیزوں کی طرح سے جو ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں اور یہ بعض اوقات کوشش سے ہوتے ہیں اور بعض اوقات آسانی سے صرف سوال یہ رہ جاتے ہیں کہ جہاں کوشش ہوتی ہے آیا وہاں پر یہ معروض کا مقررہ عمل ہوئی ہے جو آخر الذکر فکر پر عائد کرتا ہے یا یہ ایسا مستقل متغیر ہے کہ ایک غیر متغیر معروض پر یہ

کم و بیش ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کو یہ غیر متعین معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہم ایک ہی معروض پر حسب خواہش کم و بیش کو شش صرف کر سکتے ہیں۔ اگر یہ درحقیقت غیر متعین ہے تو ہمارے آئندہ کے افعال غیر معلوم و غیر متعین ہیں جس کے معنی عام محاورے میں یہ ہوں گے کہ ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہے اگر مقدار سعی غیر متعین نہ ہو، بلکہ خود معروضات کے ساتھ اس طرح سے ایک مقررہ نسبت رکھتی ہو کہ جو معروض ایک وقت میں ہمارے شعور پر مستولی ہو اس کا ازل سے اس وقت اس پر مستولی ہونا لازمی ہو، اور ہم اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے، نہ جس قدر کہ ہم نے صرف کی ہے، نہ کم اور نہ زیادہ، تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت نہیں ہے اور ہمارے کل افعال پہلے سے مقدر ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے، جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کوشش کی شدت و مدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں۔ ابھی کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کوشش مستقل متعین ہو اور ہم ہر صورت میں حسب نشان کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہوں جب انسان اپنے خیالات کو ایک عرصے تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گندابزدلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے، تو اب اس کو پیشانی کے وقت یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو قابو میں نہ رکھ سکتا تھا، اس کو یہ باور کرانا دشوار ہوتا ہے، کہ کائنات جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے، اس سے اسی فعل کی طالب تھی، اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کر لیا ہے، اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا نامکن تھا مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے ان دلچسپیوں اور استلذات کے نتائج تھے جن کی قوت اور جرن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ افشیا کا غلم تسلسل اور دنیا کا معدنی تعلق ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ واقعہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے

مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے۔ یقیناً یہاں کچھ دھوکا ہے۔ لیکن اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔

خود میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ ایک تصور پر توجہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے ہم کو مقدمات سعی تک صعود کرنا پڑے گا، اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت کرنا ہوگا، کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش ہو سکتی تھی، عملاً ٹھیک اسی قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہو یا ذہنی مقداروں، اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دست رس سے ہمیشہ باہر رہیں گے۔ کوئی سنجیدہ عالم نفسیات، عضویات اس تصور کی طرف کہ علمی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے، ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ کرے گا۔ لہذا ہم ایک طرف تو تامل کی ابتدائی شہادتوں پر تکیہ کرنے پر مجبور ہیں جس میں بہت کچھ دھوکے کا احتمال ہے، دوسری طرف اولیٰ مسلمات و امکانات پر یہ جو شخص لطیف شکوک کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا چاہتا ہو، اس کو فیصلے میں تعیل سے کام نہ لینا چاہئے مفسوٰ فلین کی طرح سے جس نے فائوسٹ سے کہا (dazu hast du noch eine lange Frist) وہ بھی کھ سکتا ہے، کیونکہ سلا بعد سلا وہ و لائل جو دونوں پہلوؤں کی تائید میں بیان کئے جائینگے وہ بیش از بیش بڑھتے جائیں گے اور بحث لطیف تر ہونی جائے گی۔ لیکن اگر جاری و چسپی زیادہ تیز ہوتی جائے اگر ذاتی رائے کی محبت مسائل کے معرض گفتگو میں رکھنے پر غالب آجائے، اگر جیسا کہ فرانسیسی فلسفی کہا ہے زندگی کی محبت جو کسی بحث و گفتگو کی محتاج نہیں ہے، ہم میں سکون یا قوت کا احساس پیدا کرے تو اس حالت میں غلطی کا بار اپنے سر پر لے کر دو خیالوں میں سے ایک کو حقیقی خیال کرنا چاہیے۔ ہیں اس کے تصور سے اپنے ذہن کو اس طرح سے پر کرنا چاہئے کہ یہ ہمارا قطعی مسلک بن جائے۔ خود میں تو اختیار کا حامی ہوں۔ مگر چونکہ میری اس رائے کی وجہ نفسیاتی نہیں بلکہ

اخلاقیاتی ہیں، اس لئے میں اس کتاب میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا۔
 لیکن اس مسئلے کی منطق کے متعلق کچھ باتیں بیان کروں گا۔ جبریت کے متعلق
 کوئی استدلال زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اس کو واضح اور دلکش تصور بنا دے
 جس سے کوئی شخص جب تک کہ وہ اس بڑی حکمی مسئلے کا قائل ہے کہ عالم کو ایک
 غیر منقطع واقعہ ہونا چاہیے، اور بلا استثناء کل چیزوں کے متعلق پیشین گوئی کی جاسکتی ہے
 حاققت کا مرتکب ہوے بغیر انکار نہیں کر سکتا۔ کائنات کے متعلق یہ ایک اخلاقی مسئلہ ہے کہ
 جو ہونا چاہئے، وہ ہو بھی سکتا ہے برے کام مقدر نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ بھلے کام
 ہو سکتے ہیں۔ اس کی بنا پر انسان مخالف نظریے کو اختیار کرتا ہے۔ مگر جب حکمی اور اخلاقی مسلمات
 میں اختلاف ہو اور خارجاً کوئی ثبوت نہ ملے، تو پھر ارادی پسند ہی کی سبیل بانی رہ جاتی ہے کیونکہ اگر
 خود تشکیک باقاعدہ ہو تو یہ بھی ارادی پسند ہوگی۔ اگر ذرا دیر کے لئے یہ مان لیا جائے کہ ارادہ
 غیر مجبور ہے تو اس کے غیر مجبور ہونے کے عقیدے کو بھی دیگر ممکنہ عقائد میں سے ارادی طور پر
 پسند کیا جائے گا۔ اختیار کا یہ کام یہ ہونا چاہئے کہ یہ خود اپنا اثبات کرے۔ اگر اختیار واقعہ ہو تو ہمیں کسی
 دوسرے طریقے سے حقیقت تک پہنچنے کی کبھی توقع نہ ہونی چاہیے۔ لہذا اس خاص
 واقعے کے متعلق غالباً ہمیشہ شک کی گنجائش رہے گی۔ اور اختیار پر یقین رکھنے والا
 زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ وہ یہ ثابت کرے۔ جبر کے متعلق جس قدر دلائل
 لائے جاسکتے ہیں، وہ خود جبری نہیں ہیں۔ میں یہ تو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دلکش ضروری
 اور مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ اختیار پر یقین رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت
 ہو سکتی ہے۔

جبریت کے لئے ایک تقدیری استدلال پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل
 دوری ہے۔ جب ایک شخص اپنے آپ کو بار بار ایک کام کا موقع دیتا ہے تو وہ
 آسانی کے ساتھ حالات، مورفی عادات اور عارضی جسمانی رجحانات کے بے پایاں
 اثر سے متاثر ہو جاتا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر فعل از خود ہی
 ہوا ہے۔ اس وقت وہ کہتا ہے کہ یہ سب تقدیر کے کرشمے ہیں۔ یہ تقدیر کے
 نتائج ہیں۔ اگر موقع اپنی نوعیت کے اعتبار سے عدم التماثل بھی ہو تو یہ خیال کیا جاتا
 ہے کہ بے قرار کمزرات انفعالی طور پر مقررہ طریق پر اپنی شکلیں بدل رہے ہیں۔

اس روانی کا مقابلہ کرنا بیسود، اور کسی نئی قوت کے حامل ہونے کی توقع عبث ہے۔ اور شاید اس سورج کے نیچے جو فیصلے میں کرتا ہوں، ان سے کم بھی درحقیقت شاید کوئی شے میری ہو۔ جبریت محض کے لئے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی۔ اس گل میں ایک احساس قوت ہے جو ہر لمحے صورت خیال کو بدل سکتا ہے بشرطیکہ اس میں قوت تھی تو ہو کہ یہ تہوج کا مقابلہ کر سکے۔ ایک شخص جو اس طرح سے ارادی کوشش کی مجبوری کو محسوس کرتا ہے اس کو اس امر کا سب سے واضح تصور ہوتا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے اور اس کی ممکنہ یا اختیار قوت کے کیا معنی ہیں۔ ورنہ اس کو اس کی اور اس کے نتائج کی عدم موجودگی کا کیونکر شعور ہو سکتا تھا۔ لیکن حقیقی جبریت اس سے بالکل مختلف ہے۔ جبری ارادے کی لاچاری کا مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو کہتا ہے کہ اختیار کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی ایسی منظر ہی شے کا تو مدعی ہوتا ہے جس کو با اختیار کوشش کہتے ہیں، اور جو تہوج کا مقابلہ کرتی معلوم ہوتی ہے، مگر وہ اس بات کا مدعی ہے کہ یہ بھی تہوج کا جزو ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تغیرات سعی انسان کے اختیار میں نہیں ہوتے۔ یہ عدم یا بعد چہارم سے پیدا نہیں ہو سکتے۔ یہ ریاضیاتی اعتبار سے خود تصورات کے مقررہ وظائف ہوتے ہیں جو خود تہوج ہوتے ہیں۔ تقدیر جو سعی کو واضح طور پر ایک ایسا مستقل تغیر سمجھتی ہے جو اگر عالم میں وجود آئے تو کسی بعد چہارم سے آئے مگر جو عالم وجود میں نہیں آتی، وہ جبریت کے لئے ایک بہت ہی مشکوک قسم کی معاون ہے۔ یہ نہایت شدت کے ساتھ اسی امکان کا تصور کرتی ہے جس سے جبریت کو انکار ہے۔

لیکن جو شے زائد حال کے ارباب حکمت کو مطلق مستقل متغیروں کے وجود کے ناقابل تحمل ہونے کے برابر ہی اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ ہماری کوششیں پہلے سے متعین و مقرر ہونی چاہئیں وہ منظر سعی کا ایسے مظاہر کے ساتھ مسلسل ہونا ہے جن کے پہلے سے متعین و مقرر ہونے کی نسبت کسی کو شک نہیں ہے۔ سعی کے ساتھ جو فیصلے ہوتے ہیں وہ بتدریج ایسے فیصلوں کے ساتھ اس طرح محسوس طور پر مل جاتے ہیں کہ یہ بتانا پہل نہیں ہے کہ ان کی حد کہاں ہے۔ جن فیصلوں میں سعی کو دخل نہیں ہوتا، وہ تصوری حو کی عمل میں مل جاتے ہیں، اور تصوری حو کی عمل اضطراری فعال میں۔

لہذا خواہ مخواہ بھی یہ جی چاہتا ہے کہ کوئی ایسا ضابطہ قائم کیا جائے جو ان سبب و اوقات پر مطلقاً حاوی ہو جائے۔ کوشش اور عدم کوشش کی صورت میں کوئی فرق نہیں، تصورات جن سے عمل کے لیے مواد فراہم ہوتا ہے، وہ ذہن کے سامنے اختلاف کی مشینری سے آتے ہیں۔ ابتلا فی مشینری دراصل قوسوں اور راستوں کا ایک اضطراری نظام ہوتی ہے، خواہ کوشش اس کے عوارض میں سے ہو یا نہ ہو۔ بہر حال اضطراری طریقہ صورت حال کے سمجھنے کا عام طریقہ ہے۔ احساس آرام و سہولت اس طریقے کا انفعالی نتیجہ ہے جس طرح پر کہ انکار خود کو سلجھاتے ہیں۔ احساس سعی میں بھی یہی کیوں نہ ہو۔ پروفیسر لیس نے جبریت کے متعلق نہایت ہی واضح بحث کی ہے۔ وہ اس میں کہتے ہیں کہ احساس سعی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ اس قوت کی مقدار بڑھ گئی ہے، جو صرف ہو رہی ہے، بلکہ یہ تو اس بات کی علامت ہے کہ قوت صرف ہو چکی ہے۔ بقول پروفیسر لیس کوشش کا ہم اس وقت ذکر کرتے ہیں جب ایک قوت خود کو کلیتہً یا جزوی طور پر دوسری قوت کے باطل کرنے میں صرف کرتی ہے، اور اس بنا پر اپنے خارجی اثرات کے اعتبار سے ناکام رہتی ہے، مخالف قوتوں کا خارجی نتیجہ بھی اسی اعتبار سے ناکام رہتا ہے، اس لئے مخالف کوشش کے بغیر کوئی کوشش بھی نہیں ہوتی، اور کوشش اور مخالف کوشش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسباب باہم ایک دوسرے کے نتائج کو سلب کر رہے ہیں۔ جہاں قوتیں تصورات ہوتے ہیں تو صحیح معنی میں ان کے دونوں مجموعہ مرکز سعی ہوتے ہیں۔ یعنی وہ تصورات بھی جو ایک فعل کے لئے محرک ہوتے ہیں، اور وہ بھی جو ان کے روکنے پر مائل ہوتے ہیں۔ لیکن ہم ان تصورات کو جو بہ کثرت ہوتے ہیں خود اپنی ذات کہتے ہیں، اور اس مجموعے کی کوشش اپنی کوشش کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور دوسرے اور کم تعداد تصورات کے مجموعے کو مزاحمت کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہماری کوشش بعض اوقات ارادہ مزاحم کے جمودوں اور بعض اوقات ارادہ مسوق کی تسویقات پر غالب آجاتی ہے۔ درحقیقت سعی و مزاحمت دونوں ہی ایک جانب سے جوتی ہیں، اور ان میں سے ایک کو خود اپنی ذات سمجھ لینا زبان و کلام کا دھوکا ہے۔ اس قسم کے نظریے کی سادگی یقیناً بہت ہی دلکش معلوم ہونی چاہئے

خصوصاً جب یہ واقعہ پیش نظر ہو کہ علحدہ و مستقل تصورات کی قدیم حرکیت جس کا پروفیسر لمپس تجزیہ کرتے ہیں، دماغی اعمال کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور مجھے اس کی بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ اگر کوشش کی غیر متعین مقدار میں فی الحقیقت واقع بھی ہوتی ہوں، تو بھی ہم اس کو کیوں ترک کریں ان کے غیر متعین یا اختیاری ہونے کی صورت کے سامنے حکمت پس ٹھہر جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت میں اس سے قطع نظر کر سکتی ہے۔ کیونکہ جن تسویقوں اور مضامینوں سے کوشش کو سابقہ پڑتا ہے خود ان میں یکسانی کا اس قدر وسیع میدان ہے جس میں یہ مشکل ہی سے کبھی کاٹت کر سکے گی۔ اگر کوشش قطعی طور پر متعین و مقدر بھی ہو تو بھی اس کی پیش نظری اس امر کو کبھی نہ بتا سکے گی کہ انفرادی طور پر ہر موقع پر فی الواقع کیونکر تصفیہ ہوتا ہے نفیات و حکمت کا تفاوت بہر حال باقی رہے گا خواہ نفیات میں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا نہ ہو۔ بہر حال حکمت کو یہ بات یاد دلانے رہنے کی ضرورت ہے کہ صرف اسی کی اغراض ہمارے پیش نظر نہیں ہیں۔ عام تعلیمی نظام جس سے وہ کام لیتی ہے اور جس کا دعویٰ کرنے میں وہ حق بجانب ہوتے ایک وسیع تر نظام کا جزو ہو سکتا ہے جس پر اس کو معرض ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔ لہذا ہم مسئلہ اختیار کی بحث سے بالکل دست کش ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے بات میں کہا تھا کہ اختیاری سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف ذہن کے سامنے کسی تصویری شے کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ باقی رکھنے کے لئے ہو سکتی ہے۔ لہذا جو صورتیں حقیقی ممکنات کی صورت میں ذہن کے سامنے آتی ہیں، ان میں سے یہ ایک کو موثر بنا دیتی ہے۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کا تیز ہو جانا اخلاقی اور تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہوتا ہے اگرچہ اس کی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایسے خفیف عضویاتی ریشوں میں ایک عمل ہو گا جس سے حساب ہمیشہ قطع نظر کرنے پر مجبور ہو گا۔

لیکن مقدار سعی کے مسئلے سے اس خیال سے قطع نظر کہ عملی طور پر ہماری نفیات کو اس کے حل کرنے کی کبھی ضرورت پیش نہ آئے گی مجھے ایک لفظ اس عجیب و غریب اور اہم خصوصیت کے متعلق ضرور کہنا چاہیے جو منظر سعی ہماری نظر میں ہمیشہ افراد کے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان کا بہت سے

معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت و ذکاوت ہماری دولت و خوش بختی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے دل کو گراتی ہیں اور جن سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم زندگی کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان سب چیزوں سے عمیق تر اور ان کے بغیر بجائے خود کافی ہونے کی قابلیت جس شے میں ہے، وہ اس مقدار میں احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں تو پھر بھی خارجی عالم کے ذہن پر اثرات یا نتائج ہوتی ہیں، یا خارجی عالم کے ذہن پر انعکاسات ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوا ہے کہ سعی کا تعلق بالکل ایک دوسرے عالم سے ہے۔ یہ ایک ایسی واقعی و حقیقی شے معلوم ہوتی ہے جس کو ہم خود اپنی ذات سمجھتے ہیں اور اس کے مقابلے میں وہ چیزیں خارجی معلوم ہوتی ہیں جن کے ہم حامل ہوتے ہیں۔ اگر اس انسانی ذراے کا مقصد یہ ہو کہ ہمارے دلوں اور محروکوں کو اٹھائے تو جس شے کی تلاش ہوگی وہ وہ کوشش معلوم ہوگی جو ہم کر سکتے ہیں۔ جو شخص کسی قسم کی کوشش نہیں کرتا، وہ محض سایہ معلوم ہوتا ہے۔ جو زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ ہیرد ہوتا ہے۔ یہ عظیم الشان عالم جو ہم پر طرف سے محیط ہے ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہمارے ہر طرح سے امتحان کرتا ہے۔ بعض امتحانات کے جواب میں ہم ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو آسان ہوتی ہیں اور بعض سوالات کا ہم واضح الفاظ میں جواب دیتے ہیں۔ لیکن سب سے گہرا سوال جو ہم سے کبھی ہوتا ہے، اس میں جواب کی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے خاموشی کے ساتھ ارادے کے متوجہ ہونے اور قلب کی باگ پھینچنے اور یہ کہنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہاں میں اس کو اسی طرح کروں گا۔ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی جیہتیت مجموعی اپنی تاریک گہرائیوں کو ہمارے سامنے لاتی ہے تو ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں ان کو صورت حال پر بالکل قابو نہیں رہتا اور وہ یا تو اس کی مشکلات کی طرف سے توجہ کو علیحدہ کر کے بچتا ہے یا اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو افسوس و خوف کا ڈھیر بن کر رہ جاتا ہے۔ اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے کے لئے جس قدر کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان کے بس سے باہر ہوتی ہے۔ مگر جمیع کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے اس کے لئے بھی اس قسم کی چیزیں بری اور خوفناک ہوتی ہیں۔ وہ انھیں غیر خوش آئند اور مطلوب و محبوب

اشیا کے منافی سمجھتا ہے۔ لیکن اگر ضرورت ہو تو یہ ان کا مقابلہ اس طرح سے کر سکتا ہے کہ باقی زندگی پر سے اس کا قابو کم نہ ہو جائے۔ اس طرح دنیا کو بہادر آدمی اپنا قابلِ قدر مقابل معلوم ہوتا ہے۔ اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو سیدھا اور اپنے قلب کو پرسکون رکھنے کے لئے کر سکتا ہے وہ براہِ راست اس کی قدر و قیمت اور بازی حیات میں اس کے وظیفے کو متعین کرنے کا پیمانہ ہوتی ہے۔ یہ اس کائنات کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ یہ ان حالات میں بھی اس سے نبرد آزما ہو سکتا ہے جن کی موجودگی میں اس کے کمزور بھائی سیت و ذلیل ہونے پر مجبور ہوئے تھے۔ وہ اس کے اندر اب بھی اس طرح کا جوش و خروش پاسکتا ہے، اور یہ شتر مرغ کی خود فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ حلقے اشیا کا مقابلہ کر کے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنا لیتا ہے۔ اب اس کا شمار ہو گا۔ کیونکہ وہ انسانی قیمت کا ایک جزو ہے نظری اور عملی حلقے میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ لیکن جس طرح ہم میں سے اکثر میں کسی دوسرے کی جرات کو دیکھ کر جرات پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو، ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبروں نے اور لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں۔ لیکن ان کے چہرے پر تل نہیں پڑتا۔ اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بجاتا ہے۔ اور ان کی زندگی سے اور دل کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اس طرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کرو گے یا نہیں۔ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے۔ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی شے کے متعلق علمی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں۔ ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ علمی اقرار و انکار سے دیتے ہیں۔ اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیا سے تعلق پیدا کرنے کے لئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو

کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کو کشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے جیثیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کونسی حیرت کا مقام ہے۔ اگر وہ مقدار کو کشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہمارا قطعی طور پر غیر مستعار و اعلیٰ حصہ ہو تو کونسی حیرت کی جگہ ہے۔

تربیت ارادہ

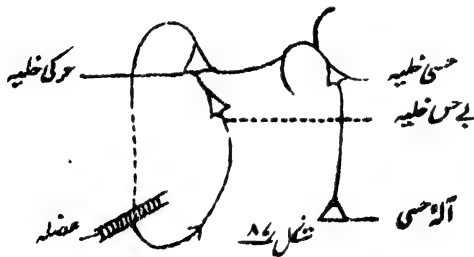
تربیت ارادہ کو وسیع اور محدود دونوں معنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ وسیع معنی میں اس سے اخلاقی و احتیاطی کردار کے متعلق انسان کی کل تربیت اور اس کا یہ سیکھنا سمجھا جاتا ہے کہ وسائل کو غایات کے کس طریقہ سے مطابق کیا جاتا ہے۔ اس میں اختلاف و تصورات کو اپنی تمام اقسام اور پیچیدگیوں کے ساتھ دخل ہونا ہے مع ان تسویقات کے دبانے کی قوت کے جو غایات پیش نظر کے خلاف ہوتی ہیں، اور ایسی حرکات کے شروع کرنے کی قوت کے جو ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ محدود معنی میں تربیت ارادہ سے میں ان قوتوں کا حصول سمجھتا ہوں جن کے ذریعے سے ایسی حرکات شروع ہوتی ہیں۔ اور یہاں اسی محدود معنی میں تربیت ارادہ پر بحث کرنا مناسب ہے۔ چونکہ جس حرکت کا ارادہ ہوتا ہے وہ ایسی حرکت ہوتی ہے جس سے پہلے خود اس کا تصور ہوتا ہے اس لئے تربیت ارادہ کا مسئلہ یہ مسئلہ ہے ایک حرکت خود حرکت کو کیونکر پیدا کر سکتی ہے۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ایک ثانوی قسم کا عمل ہے۔ کیونکہ جیسی کچھ ہماری ساخت ہے، اس کی بنا پر ہم کو حرکت کا کوئی اولی تصور نہیں ہو سکتا یعنی کوئی اتنی حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا جس کو ہم نے پہلے انجام نہ دیا ہو۔ اس سے پہلے کہ تصور پیدا ہو سکے حرکت کا اندھا و حند غیر متوقع طور پر واقع ہونا اور اپنا تصور چھوڑنا نا ضروری ہے۔ بہ الفاظ دیگر ارادی عمل سے پہلے اضطراری جبلی یا اندھا و حند عمل کا ہونا ضروری ہے، اضطراری اور جبلی حرکات پر کافی بحث ہو چکی ہے، اندھا و حند حرکات کا اس طرح بھی تذکرہ ہو چکا ہے کہ ان میں وہ نیم اتفاقی اضطراری حرکات بھی داخل ہو جائیں جو داخلی اسباب کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں یا وہ حرکات جو ممکن ہے خاص مرکزوں میں

تغذیہ کی اس قسم کی زیادتی کی بنا پر پیدا ہوتی ہوں جس کو پروفیسر بین اُن از خود اخراجات کی توجیہ میں پیش کرتے ہیں جن پر وہ اپنے ارادی زندگی کے اشتقاق کے نظریے بہت زور دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ حسی عمل جو پہلے ایک حرکت سے پیدا ہوا تھا، دوبارہ متہیج ہونے پر اس کا اخراج خود حرکت کے مرکب تک کیونکر ہو سکتا ہے۔ ابتدائے جب حرکت واقع ہوئی تھی، تو حرکی اخراج پہلے ہوا تھا اور حسی عمل بعد میں۔ اب ارادی اعادے کے بعد حسی عمل (جو کمزور یا تصوری صورت میں متہیج ہوتا ہے) پہلے ہوتا ہے اور حرکی اخراج بعد کو ہوتا ہے۔ یہ بتانا کہ یہ کیونکر ہوتا ہے مسئلہ تربیت ارادہ کا عضویاتی اصطلاحات میں جواب دینے کے مساوی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ نئے راستوں کے پیدا ہو جانے کا مسئلہ ہے۔ اور ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ جب تک ہم کو کوئی ایسا مفروضہ نہ ملے جو تمام واقعات پر حاوی ہو جائے مفروضات قائم کرتے چلے جائیں نیاراستہ بتا کیونکر ہے؟ تمام راستے اخراج کے راستے ہوتے ہیں اور اخراج ہمیشہ کم سے کم مزاحمت کی جہت میں ہوتا ہے خواہ وہ خلیہ جس سے اخراج حرکی ہو یا حسی۔ اول مزاحمت کے قطعی راستے جلی رد عمل کے راستے ہوتے ہیں۔ اور میرا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ یہ سب راستے ایک جہت میں جاتے ہیں یعنی حسی خلایا سے حرکی خلایا کی جانب اور حرکی خلایا سے عضلات کی جانب اور کبھی مخالف جہت میں نہیں جاتے۔ مثلاً ایک حرکی خلیہ حسی خلیے کو براہ راست کبھی متہیج نہیں کرتا، بلکہ صرف درآئندہ تنوع کے ذریعے سے متہیج کرنا ہے جس کا باعث جسمانی حرکات ہوتی ہیں جن کا باعث اس کا اخراج ہوتا ہے حسی خلیے کا اخراج ہمیشہ یا معمولاً حرکی رقبے کی جانب ہوتا ہے۔ اس جہت کو ہم جہت پیش کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ میں نے اس کو قانون مفروضہ کہہ دیا ہے، حالانکہ یہ ایسی حقیقت ہے جس کے متعلق شک ہو ہی نہیں سکتا۔ آنکھ کان یا جلد یا تصور سے کوئی ارتسام ہم کو حرکت پیدا کئے بغیر نہیں ہوگا اگرچہ یہ حرکت الہ حس کے مطابق سے زیادہ ہو۔ اس اور حسی تشل کے کل سلاسل حرکی اعمال سے اس طرح سے غلط جوتے رہتے ہیں کہ ان میں سے اکثر کے متعلق عملی طور پر ہم کو کوئی شعور نہیں ہوتا۔ اس

اصول بیان کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دراصل یا خلقی طور پر دماغ میں جتنے تہج ہوتے ہیں، وہ حلقہ رولینڈ کی طرف بہ جاتے ہیں، اور یہاں سے یہ خارج کی طرف بہ جاتے ہیں، جہاں سے کہ یہ پھر کبھی لوٹتے نہیں۔ اس نقطہ نظر سے حسی اور حرکتی خلا یا کا اقیانوس کوئی اساسی اہمیت نہیں رکھتا۔ تمام خلا یا حرکتی ہوتے ہیں۔ مگر ہم حلقہ رولینڈ کے خلا یا کو خاص طور پر حرکتی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دو وکس کے منہ کے سب سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ حسی خلا یا ایک دوسرے کو خلقی طور پر تہج نہیں کرتے۔ یعنی اشیا کے کسی حسی خاصے میں تجربہ سے پہلے کوئی رجحان نہیں ہوتا جس سے کہ یہ ہم میں اور ایسے حسی خاصوں کا خیال پیدا کر دے جو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ جمع ہوں۔ اولی طور پر ایک تصور سے دوسرے تصور کا خیال پیدا نہیں ہوتا۔ ایک حسی واقعے سے دوسرے حسی واقعے تک جتنے انتقال ہوتے ہیں وہ ان ثانوی راستوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں جو تجربے سے قائم ہوئے ہیں۔ نظام عصبی میں جو کچھ ہوتا ہے اگر اس کو تصوری طور پر کم سے کم حد میں تحول کیا جائے تو اس کا نقشہ شکل نمبر ۷ کے مطابق ہو سکتا ہے۔ ایک مہج آلا جس تک پہنچ کر حسی غلیہ اس کو تہج کرتا ہے اس کا خلقی یا جبلی راستے سے حرکتی غلیہ میں انخاج ہوتا ہے جو غلیہ کو منقبض کر دیتا ہے۔ یہ انقباض دوسرے حسی غلیہ کو تہج کرتا ہے جو تہج یا



شکل نمبر ۷

بعید جس کا آلہ ہو سکتا ہے (دیکھو صفحہ ۳۸۸) اب اس غلیہ سے پھر حرکتی طرف

اخراج ہوتا ہے۔ اگر کل مشنری بس اسی قدر ہو تو حرکت اپنے کو خود ہی باقی رکھے گی اور صرف اس وقت رکے گی جب اعضا تھک جائیں گے۔ بقول ایم پی ری جنٹ سکتے میں لڑی ہوتا ہے۔ سکتے کی حالت میں مریض بے حس ہوتا ہے اور اس کو گویائی اور حرکت پر قدرت نہیں ہوتی۔ جہاں تک ہم کو معلوم ہے شعور بالکل معطل ہو جاتا ہے۔ یا اس ہضم اعضا کو جس وضع میں رکھ دیا جاتا ہے وہ اس کو باقی رکھتے ہیں اور دیر تک باقی رکھتے ہیں۔ اگر یہ بہ وضع غیر فطری اور تکلیف دہ ہو۔ چار کاٹ اس منظر کو اس بات کا ایک قطعی ثبوت سمجھتا ہے کہ تنویمی موضوع مکر نہیں کرتے، کیونکہ تنویمی موضوعوں کو سکتے میں مبتلا کیا جاسکتا ہے اور پھر وہ اپنے اعضا کو اتنی دیر تک پھیلائے رکھ سکتے ہیں جو ہوش میں انسان سے ممکن ہی نہیں۔ ایم جینیٹ کا خیال ہے کہ ان تمام صورتوں میں دماغ کے اندر گرد و پیش کے تصوری اعمال عارضی طور پر بے قاعدہ ہو جاتے ہیں مثلاً اٹھے ہوئے بازو کی عضلی سعی کی جس مریض میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب عامل بازو کو اٹھاتا ہے۔ اس جس کا اخراج حرکی غلیے میں ہوتا، جو عضلے کے واسطے سے جس کا اعادہ کرتا ہے وغیرہ توج اس حلقے میں اسی طرح سے دوڑتے رستے میں یہاں تک کہ وہ اعضائے متعلقہ کے تکان سے اس قدر کمزور ہو جاتے ہیں کہ بازو آہستہ آہستہ جھک جاتا ہے۔ ہم اس حلقے کو عضلہ سے کٹ کر اور ک سے قریب اور ہر سے پھر عضلہ تک ہے حرکی حلقہ کہہ سکتے ہیں۔ اگر اور ہم وقت اعمال انقباض کو دبانہ دیتے تو ہم سب کے سب سکتے کے مریض ہوتے اور ایسے عضلی انقباض کو جس کا آغاز ہو چکا ہو کبھی نہ روک سکتے۔ لہذا روکنا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے بلکہ جاری دماغی زندگی کا لازمی اور ناگزیر عنصر ہے۔ یہ ذکر کر دینا بھی خالی از دلچسپی نہ ہو گا کہ ڈاکٹر مرسیہ اس سے مختلف استدلال سے اس نتیجے تک پہنچے ہیں جس حرکت کا ایک بار آغاز ہو چکا ہو، اس کے روکنے کی قوت کلیتہً خارجی دبانے والے اعمال پر مبنی ہے۔

ک سے ہر کی جانب جو اخراج ہوتا ہے، اس کی ایک سب سے بڑی روکنے والی خود جس کے مولم باغیر خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب یہ جس واضح طور پر خوشگوار ہوتی ہے، تو یہی واقعہ ہر کی جانب ک کے اخراج کا

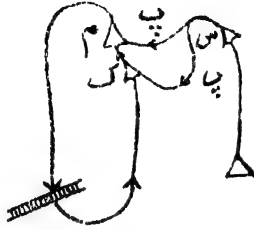
بہت بڑا سبب ہوتا ہے اور ابتدائی حرکی دور کو جاری رکھتا ہے۔ گولڈت والہم ہماری نفسی زندگی میں سجد کام کرتے ہیں مگر ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کی دماغی شرائط کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ ہر مرکز کے لئے ایک خاص عمل کا ایجاد کرنا اور اس عمل سے ان کو منسوب کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اب دماغی فعلیت کو فاصلہ مکانیکی حدود میں ظاہر کرنے کی عینی بھی کوشش کی جائے کم از کم میرے لئے تو واقعات کا بیان کرنا اور ان کے نفسی پہلو کا تذکرہ نہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ دیگر اخراجی تموجات و اخراجات کی جو بھی صورت ہو مگر دماغ کے اخراجی تموجات و اخراجات تو خالص طبیعی واقعات نہیں ہوتے۔ یہ ذہنی طبیعی واقعات ہوتے ہیں اور ان کی روحی کیفیت ان کی میکانیکی قوت کے تعین میں حصہ لیتی ہے۔ اگر غلیے کے اندر میکانیکی فعلیتوں کے اضافے سے لذت ہو تو وہ اس لذت کی وجہ اور بھی بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ ناگواری کا باعث ہوتی ہیں تو بے ناگواری ان کی فعلیتوں کو دباتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح سے منظر کا ذہنی پہلو کسی تماشے میں صدائے آفریں یا نغمہ کی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ جو کچھ کہ دماغی مشینری سے نکلتا ہے اس کے لئے موافق یا مخالف تبصرے کے مطابق ہوتا ہے۔ ذہن خود کسی چیز کو پیش نہیں کرتا نہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے بلکہ جملہ امکانات کے لئے مادی قوتوں کے رحم و کرم پر رہتا ہے۔ مگر ان امکانات میں سے یہ انتخاب کرتا ہے۔ اور ایک کو تقویت دیکر اور دوسرے کو روک کر یہ منظر مابعد کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ کسی ایسی شے کی صورت رکھتی جس سے تماشے کو اخلاقی مدد ملتی ہے۔ لہذا جہاں اس امر کے لئے کوئی صحیح معنی میں میکانیکی علت نہیں ملتی کہ ایک تموج ایک غلیے سے نکلنے میں ایک راستہ کیوں اختیار کرے اور دوسرا راستہ کیوں اختیار نہ کرے تو میں شعوری تبصرے کی قوت سے کام لینے میں کبھی تامل نہ کروں گا۔ لیکن تموج کے وجود اور کسی ایک راستے کی طرف اس کے میلان کی توجیہ کے لئے میں میکانیکی قوانین کو بطور علت کے پیش کرنا لازمی سمجھتا ہوں۔

اب نظام عصبی کو اس کی سب سے ادنیٰ حدود میں تحویل کر کے غور کر چکے۔ ایسے نظام عصبی پر جس میں تمام راستے خلقی ہیں اور دبانے اور روکنے کے امکانات

قطعی طور پر داخلی یعنی محض احساس کی خوشگوار یا ناگوار مری کے نتائج ہیں، اب ہم ان حالات و شرائط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کے تحت، نئے راستے قائم ہو سکتے ہیں۔ نئے راستوں کے امکانات ان راستوں سے فراہم ہوتے ہیں جو ریشوں اور حسی خلیوں کو آپس میں ملاتے ہیں۔ مگر خود یہ ریشے دراصل منفوذ نہیں ہوتے بلکہ یہ ایسے عمل کے ذریعے سے منفوذ بنتے ہیں، جس کو میں افترضاً اس طرح سے بیان کرتا ہوں جسی خلیے سے آگے کی جانب ہر اخراج ان خلیا کے بھی خالی کر دینے پر مائل ہوتا ہے، جو خلیے مخرج کے عقب میں ہوتے ہیں، اور اس طرح سے جو کچھ تناء ان میں ہوتا ہے، وہ رفع ہو جاتا ہے، یعنی خلیا کے بہاؤ ہی سے ریشے ابتداءً قابل نفوذ بنتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نیا راستہ بن جاتا ہے، جو ان خلیا سے نکلتا ہے، جو اس خلیے کے عقب میں ہوتے ہیں، جو اس وقت آگے تھا۔ اور اگر آئندہ مواقع پر عقی خلیا خود بخود بھیج ہوں تو یہ راستہ ان کی فعلیت کو اسی جہت میں لے جائے گا جس سے آگے کا خلیہ بھی بھیج ہو جائے گا، اور جس قدر یہ راستہ استعمال ہوگا، اتنا ہی گہرا ہوتا جائے گا۔

عقی خلیا دماغ کے کل حسی خلیوں کی جگہ پر ہیں سوائے اس خلیے کے جس سے اخراج ہوتا ہے۔ لیکن ایسا راستہ جس کی وسعت کی کوئی حد نہ ہو علی طور پر کسی قسم کا راستہ نہ ہونے سے بہتر نہ ہوگا اس لئے میں یہاں تیسرا مفروضہ قائم کرتا ہوں جس کو اگر باقی مفروضوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں مفروضے ملکر کل واقعات پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ مفروضہ حسب ذیل ہے۔ عمیق ترین راستے سب سے زیادہ قابل اخراج خلیوں سے سب سے زیادہ اخراجی خلیوں کی طرف ہوتا ہے، سب سے زیادہ قابل اخراج راستے وہ ہوتے ہیں جن سے ابھی ابھی اخراج ہو رہا تھا اور سب سے زیادہ اخراجی راستے وہ ہوتے ہیں جن سے اب اخراج ہو رہا ہے یا جن میں تناء اخراج کے نقطے تک آ رہا ہے۔ ایک اور شکل سے یہ معاملہ واضح ہو جائیگا۔ اس عمل کو جو سابقہ شکل میں واضح کیا گیا تھا، اور اس وقت سے موجب عقلی انقباض ہونے کے بعد خلیہ کے آگے کی جانب مری میں اخراج ہوتا ہے۔

ہمارے تیسرے مفروضے کے مطابق یہ تقاطعی خط پ سے س کو خالی کرے گا



شکل نمبر ۱۰

جس سے مفروضہ صورت حال میں ابھی مر میں خلقی راستے پ کے ذریعے اخراج ہو چکا ہے اور جس سے عضلی انقباض ہوا ہے نتیجہ اس کا یہ ہو گا کہ پ س اور ک کے مابین ایک نیا راستہ بن جائے گا۔ اب دوبارہ جب س خارج سے مہیج ہو گا تو یہی نہیں کہ اس سے مر کی جانب اخراج ہو گا، بلکہ ک کی جانب بھی ہو گا۔ اس طرح سے ک براہ راست س سے مہیج ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ یہ عضلہ کے ذریعے وراثینہ تھوج کے ذریعے سے مہیج ہو۔ اگر نفسی اصطلاحات میں دیکھا جائے تو یہ صورت ہو گی کہ جب ایک حس ہم میں ایک بار ایک حرکت پیدا کر دیتی ہے، تو دوسری بار جب ہم کو یہ حس ہوتی ہے تو یہ اس حرکت کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے قبل اس کے کہ حرکت وقوع میں آئے۔ یہی اصول ک و مر کے تعلق پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مہیج نہ آگے کی جانب واقع ہے اس لئے یہ ک اور ک مر کے راستے کو خالی کرتا ہے اگرچہ یہ کوئی اصلی یا خلقی راستہ نہ ہو مگر یہ ثانوی اور عادی راستہ بن جاتا ہے۔ آمینہ ک کسی طرح سے بھی مہیج ہو سکتا ہے، یعنی محض اسی طرح سے نہیں جس طرح سے یہ پہلے صرف س سے یا خارج سے مہیج ہوتا تھا، اور اب بھی اس سے اخراج ہو ہی میں ہو گا۔ یا اگر اس کو نفسیاتی اصطلاحات میں بیان کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ تصور حرکت یعنی مر کے حسی اثرات خود حرکت کے پیدا ہونے کی فوری مقدم شرط بن جائیں گے۔ پس یہاں ہم کو اپنے ابتدائی سوال کا جواب مل گیا ہے جو یہ تھا کہ ایک حسی عمل جو ابتداء حرکت کا نتیجہ تھا، بعد میں کس طرح سے ایک حرکت کی علت بن سکتا ہے

اس ایکسٹیم کے مطابق یہ ظاہر ہے کہ وہ خلیہ جس کو ہم نے ک کے نام سے موسوم کیا ہے، حرکی اخراج سے ملھامی یا بعید جس کا محل ہو سکتا ہے۔ یہ خلیہ کسی بصری یا سمعی کوئی سا بھی ہو سکتا ہے۔ یہ تصور کہ بازو جب اٹھا ہوا ہوتا ہے تو کس قسم کا احساس ہوتا ہے، ممکن ہے اس کو اٹھنے پر آمادہ کر دے۔ مگر اس طرح سے اس آواز کا تصور بھی اس کو اٹھنے پر آمادہ کر سکتا ہے جو ممکن ہے کہ اس کے اٹھنے میں ابتداء ہوتی ہو۔ اور اس بصری جس کا تصور ہی کر سکتا ہے جو اس کے اٹھنے میں ہوتی ہو۔ اس طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ ذہنی اشارہ مختلف جو اس میں سے کسی ایک سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ہماری شکلیں ہم کو جس نتیجے تک پہنچاتی ہیں ٹھیک وہی واقعہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی ہماری حرکات کا آغاز مثلاً گویائی کو بعض اشخاص میں زیادہ لمبی تشاللات سے ہوتا ہے بعض میں صوتی سے بعض میں حافظے کی تشاللات سے (جلد اول ص ۵۴-۵۵)۔ لیکن ہماری کل حرکات کے اصل محرک حافظے کی تشاللات نہیں ہوتے بلکہ اولاً حسیں اور اشیا ہوتی ہیں اور بعد میں وہ تصورات ہوتے ہیں جو ان سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

اب ہم زیادہ پیچیدہ اور مربوط حرکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم حقیقی زندگی کے اندر زیادہ تر سابقہ پڑتا ہے ہمارے ارادے کا مقصد ایک عقلی انقباض تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ تقریباً ہمیشہ اس کی غرض انقباضات کا ایک باقاعدہ سلسلہ ہوتا ہے جس کا انجام ایک حس پر ہوتا ہے جو ہم کو بتاتی ہے کہ مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ مگر سلسلے کے اندر جو مختلف انقباضات ہوتے ہیں ان سب کا علیحدہ علیحدہ ارادہ نہیں ہوتا۔ ہر مقدم انقباض اپنی حس سے اس طرح بعد کے انقباض کا باعث ہوتا ہے جس طرح سے بالٹ میں ڈگر کیا گیا ہے جہاں کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ عادتہ مربوط حرکات ثانوی طور پر مربوط شدہ معکوس قوسوں پر مبنی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول ص ۱۱۶) پہلے انقباض کا تو صراحتہ ارادہ ہوتا ہے اور اس کے ارادے کے بعد ہم اس سلسلے کو خود بخود ہو جانے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکات کے اس قسم کے ماضی سلسلے سے ابتداء انسان کیونکر واقف ہوتا ہے؟ یا یہ الفاظ دیگر پہلے پہل ایک حرکی مرکز اور دوسرے حرکی مرکز کے مابین راستے کیونکر قائم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے پہلے مرکز کا

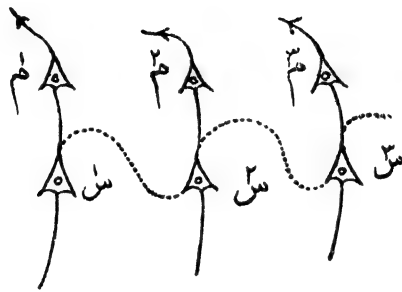
اخراج سلسلہ وار اور ول کے اخراج کا باعث ہو جاتا ہے۔

اس منظر میں حرکی اخراجات اور ان کے برائندہ ارتسامات اس وقت تک ہوتے رہتے ہیں جب تک کہ یہ باقی رہتا ہے۔ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں ایک مقررہ ترتیب کے مطابق امتلاف قائم ہو اور یہ ترتیب ایک بار سیکھ لی گئی ہو، یعنی اس کو مختلف اندھا و حسد ترتیبوں سے جو پہلی بار سنانے والی ہوں انتخاب کیا گیا ہو اور محض اسی کو سامنے رکھا گیا ہو۔ اندھا و حسد برائندہ ارتسامات میں سے جو ٹھیک محسوس ہوئے ان کو چین لیا گیا اور یہ ایک سلسلے میں مرتب ہو گئے ہوں۔ ایک ایسا سلسلہ جس کو ہم فعلی طور پر سیکھتے ہیں، اور صحیح محسوس ہونے والے ارتسامات کو مربوط کرتے ہیں، دراصل اس سلسلے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا جس کو ہم انفعالی طور پر کسی دوسری شے سے سیکھتے ہیں جو ہم کو ایک خاص ترتیب سے مرتب کرتا ہے، لہذا اپنے تصورات کو زیادہ صحیح بنانے کے لئے ہم کوئی خاص مربوط حرکت لیتے ہیں۔ فرض کرو کہ ا ب ت کو دہراتے ہیں، جس کو کسی نے ہم کو بچپن میں حفظ کرایا تھا۔

اب تک ہم نے جو کچھ دیکھا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک آواز یا تکلی احاس (کا تصور ہم سے کیونکر کہلاتا ہے اور ب کا ب کہلاتا ہے وغیرہ لیکن اب ہم جو کچھ دیکھنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ یہ جس کہ ا کہا جا چکا ہے ہم سے ب کیوں کہلاتی ہے اور جس ب کہا جا چکا ہے ہم سے ت کیوں کہلاتی ہے۔

اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو یہ یاد کرنا چاہئے کہ اس وقت کیا ہوا تھا جب ہم نے حروف کو ترتیب وار سیکھا تھا۔ کسی شخص نے ہمارے سامنے بار بار ا ب ت ٹ وغیرہ کہا تھا، اور ہم نے ان آوازوں کی نقل کی تھی۔ ہر حرف کے مطابق حسی غلایا اس طرح ترتیب وار پہنچ ہوئے تھے کہ ان میں سے ہر ایک نے ہمارے دوسرے قانون کے مطابق (ٹھیک اُس خلیہ کو خالی کیا ہو گا جو ابھی پہنچ ہوا تھا اور ایک راستہ چھوڑا ہو گا جس سے وہ خلیہ بعد میں ہمیشہ اس خلیہ کی جانب اخراج پر مائل ہو گا، جس نے اس کو ابتداً خالی کیا تھا۔ فرض کرو کہ س س س س س س شکل نمبر ۸۹ میں ان تین خلیوں کی جگہ پر ہیں۔

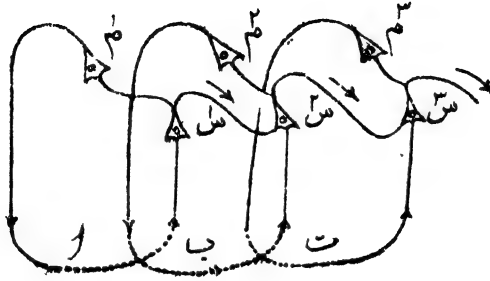
ان میں سے ہر بعد کا خلیہ جب حرکی جانب اخراج کرتا ہے تو پہلے کو خالی کر لیتا ہے۔
 سس سس کو سس سس کو خالی کرتا ہے چونکہ سس سس کو خالی کرتا ہے اس لئے
 اگر سس آئندہ کبھی شہج ہوتا ہے تو اس سے سس کی طرف اخراج ہوتا ہے اور
 چونکہ سس نے سس کو خالی کیا تھا، اس کے بعد سس جب کبھی شہج ہوگا تو اس سے
 سس کی جانب اخراج ہوگا اور یہ سب اخراج خطوط نقاطی کے ذریعے سے ہوں گے
 فرض کرو کہ حرف و کا تصور ذہن میں پیدا ہوتا ہے یا بہ الفاظ دیگر سس شہج ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۸۰

اب کیا ہوتا ہے سس سے ایک موج حرکی خلیہ مرا تک ہی نہیں جاتا بلکہ خلیہ
 سس تک بھی جاتا ہے جب ایک لمحہ کے بعد سس کے اخراج کا اثر بر آئندہ
 عصب سے واپس آتا ہے اور سس کو دوبارہ شہج کرتا ہے تو یہ آخر الذکر خلیہ
 ہر میں اخراج کرنے سے باز رہتا ہے اور ابتدائی حرکی حلقہ بننے سے قاصر رہتا ہے
 (جو اس صورت میں لہری کو کہے جانا ہوگا) اور اس کا باعث یہ واقعہ ہوگا کہ
 سس میں جو عمل ہے وہ اپنے حرکی متولف ہر کی جانب اخراج کرنے پر مائل ہے،
 جو موجودہ حالت میں سس کے ہیجان کے لئے قوی تر مخرج ہے۔ نتیجہ یہ
 ہوتا ہے کہ ہر کا اخراج ہوتا ہے اور حرف ب ادا ہو جاتا ہے۔ اس کے
 ساتھ ہی سس سس کے موج کا کچھ حصہ پاتا ہے اور ب کی آواز کے کان میں
 داخل ہونے کے ایک لمحہ کے بعد اس کا اخراج اس حرکی خلیہ میں ہو جاتا ہے

جس سے تاداد ہوتی ہے۔ اور علیٰ ہذا ختم تک سہی طرح ہوتا رہتا ہے شکل نمبر (۹)۔

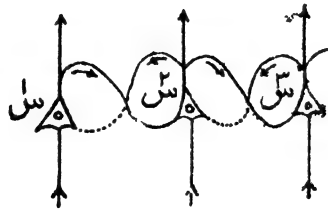


شکل نمبر ۹

اعمال کے ان تمام سلسلوں کو ظاہر کرتی ہے جو اس حکم میں شریک ہوتے ہیں۔ صرف ایک بات رہ جاتی ہے جو فوراً سمجھ میں نہیں آتی اور وہ یہ کہ بحال موجودہ سہ سے سہ تک جو راستہ ہے وہ سہ سہ کے ہیجان کے لئے رہے قوی راہ اخراج کیوں ہوتا ہے۔ اگر اس شکل میں جو خطایا اور ریشے مذکور ہیں وہ کل دماغ کی جگہ پر ہوتے تو ہم میکانیکی اور نفس وجہ میں سے کوئی سی ایک وجہ فرض کر سکتے تھے میکانیکی وجہ تو اس عام قانون سے لی جاسکتی تھی کہ سہ اور ہر قسم کے خلیے جن کا ہیجان ترقی پذیر ہے وہ ہر جیسے خلیوں کے لئے قوی تر جاذب اخراج ہوتے ہیں کیونکہ ان سے ذرا دیر پہلے ہی اخراج ہو چکتا ہے یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ سہ سے سہ اور ہر کی طرف تہوج کا ممتد ہونا پہلے ہی بشروع ہو چکا ہے۔ اور یہ قانون بھی اس کی وجہ ہو سکتا تھا کہ اخراج وسیع تر بہاؤ کی جہت میں مائل ہوتا ہے۔ ان مفروضوں میں سے کوئی سامفروضہ اس امر کی کافی میکانیکی وجہ ہو سکتی تھی کہ ایک بار اٹھنے کے بعد ہم اس کو دوبارہ کیوں نہیں کہتے۔ مگر ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اس عمل کا ایک نفسی پہلو بھی ہے۔ نہ ہم اس امکان کو نظر انداز کر سکتے ہیں کہ ابتدائی تہوجات کا احساس اس امر کا باعث ہو سکتا ہے کہ بعض اخراجات پیہم دبا دئے جاتے ہیں اور بعض کو جاری ہونے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اس میں

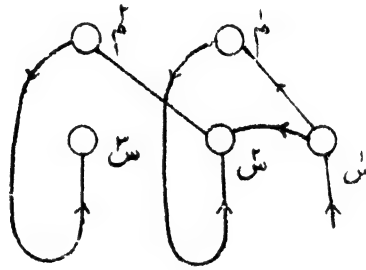
شک نہیں کہ قبل اس کے کہ ہماری زبان سے ایک حرف نکلے اب ت کے پڑھ دینے کا عام ارادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ نہ اس بارے میں کوئی شک ہو سکتا ہے کہ نیت ان خلایا اور ریشوں کے پورے نظام میں تناؤوں کے ایک فزائک کے مطابق ہوتی ہے، جو بعد میں نتیجہ ہونے والے ہوتے ہیں۔ جب تک ان تناؤوں کا بڑھنا اچھا محسوس ہوتا ہے اس وقت ہر اس تموج کو جس سے یہ بڑھتے ہیں، عمل کا موقع دیا جاتا ہے۔ اور ہر وہ موج جس سے ان میں کمی واقع ہوتی ہے، روکا جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ موجودہ وجہ میں سے سب سے بڑی وجہ ہو جس سے س سے س کا راستہ راہ اخراج ہونے کی حیثیت سے اس قدر قوی ہو جاتا ہو۔

حسی خلایا کے مابین نئے راستے جن کی ساخت کے متعلق گفتگو ہو چکی ہے۔ استلافی راستے ہوتے ہیں اور اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو گئی ہے کہ استلافات ہمیشہ آگے کی طرف کیوں ہوتے ہیں یعنی مثلاً ہم اب ت کو الٹا کیوں نہیں کہہ سکتے۔ اور اگرچہ س سے س کی جانب اخراج ہوتا ہے مگر س سے س کی جانب اخراج ہونے کا کیوں رجحان نہیں ہوتا جو اصول ہم نے قائم کئے تھے، ان کے مطابق پہلے قائم شدہ راستے ان خلایا سے جن سے ابھی اخراج ہو چکا ہے ان خلایا کی جانب اخراج کرتے تھے جن سے اب اخراج ہو رہا ہے اور اب تموجات کو دوسری جہت میں چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم حروف تہجی کی ترتیب کو الٹ کر اب دوبارہ کہنا سیکھیں اس صورت میں استلافی راستوں کے دو سلسلے ہوں گے جن میں سے کوئی ایک حسی خلایا کے مابین ممکن ہو گا۔ ان کو میں شکل نمبر ۹۱ میں خطا کرتا ہوں اس میں سے سادگی کے خیال سے حرکی خصوصیات کو حذف کر دیا ہے خطوط نقاط الٹی سمت کے راستے ہیں جو کانوں سے ت جب ل کے آواز سننے کے لئے بھی قائم ہوئے ہیں۔



شکل نمبر ۹۱

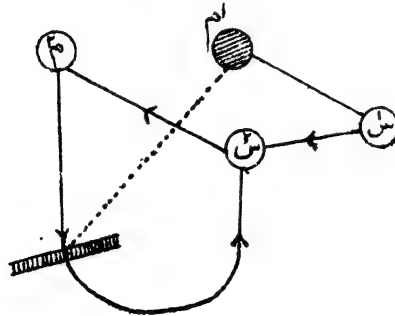
انہیں اصول سے ایسے نئے راستوں کی پیدائش کی توجیہ ہو جائے گی۔ جو بتدریج مربوط ہوتے ہیں اب جہاں تک بھی وہ مربوط ہوتے چلے جائیں۔ مگر ظاہر ہے مثال میں کوئی بہت پیچیدہ صورت کو پیش کر کے وضاحت کی کوشش کرنی تو محض حماقت ہوگی۔ اس لئے میں سچے اور شعلے کے واقعہ کا پھر اعادہ کرتا ہوں۔ (دیکھو جلد اول ص ۲۵) اور یہ دکھاؤں گا کہ کس قدر آسانی کے ساتھ خالص قشری معاملے کی حیثیت سے اس کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ (ایضاً ص ۸)۔ شعلے کے دیکھنے سے قشری مرکز مل رہتا ہے جو جاتا ہے جس سے ایک جلی معکوس راستے سے مرکز م کی جانب پکڑنے کی حرکت کے لیے اخراج ہوتا ہے۔ یہ حرکت جلن کے احساس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے اثرات مرکز م کی طرف لوٹتے ہیں اور اس مرکز سے خلفی راستے کے ذریعے سے م میں اخراج ہوتا ہے جو ہاتھ کے



شکل نمبر ۹۲

کھینچنے کا مرکز ہے، ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت مرکز س کو متوجہ کرتی ہے، اور یہ جہاں تک کہ ہمارا تعلق ہے آخری شے ہوتی ہے جو واقع ہوتی ہے۔ اب دوسری مرتبہ سچے جمع کو دیکھتا ہے تو قشر میں ایک ثانوی راستہ ہوتا ہے جو پہلے تجربے کا بقیہ ہے چونکہ س س کے بالکل ہی بعد میں متوجہ ہوا تھا اور س سے س کی جانب اخراج ہوا تھا، اور اب س سے س کی جانب، اس سے پہلے اخراج ہو رہا ہے کہ س سے م کی جانب اخراج کا موقع ملے بہ الفاظ دیگر شعلے کے دیکھنے سے جلن کا تصور پیدا ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ یہ اپنے فطری اضطرابی اثر پیدا کرے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے ہر رک جاتا ہے۔ یا اس کا وقوع قبل اس کے کہ یہ مرکز کی شکل میں مکمل ہو رک جاتا ہے ان تمام اکتسابی راستوں کے نظام کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ نوپید احمی راستوں سے

اُس کے کی جانب اخراج ہوتا رہتا ہے اور اس طرح سے حرکی حلقے ٹوٹتے رہتے ہیں جو بصورت دیگر وقوع میں آتے۔ مگر سکتے کے علاوہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حرکی حلقے کبھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک لڑکا جب کوئی سادہ نئی حرکت کرنی سیکھتا ہے تو وہ اس کو دھرتا رہتا ہے یہاں تک کہ تھک جائے۔ وہ ہر نئے لفظ کی کس طرح سے رٹ لگاتے ہیں۔ یہ بات دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ بڑے بھی کبھی اس بات کو محسوس کریں گے کہ کوئی بے معنی لفظ زبان پر جاری ہے اگر کبھی بے توجہی کی حالت میں یہ زبان پر آفا کا آجائے تو بلا لحاظ اس سلسلے کے جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے یہ زبان پر جاری رہتا ہے ان عضو یا تاتی مفروضات کو جن کا بیان کافی طویل ہو گیا ہے ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بتائی جاتی ہے۔ جلد اول میں میں نے اس امر کی وجہ بیان کرنے کی کوشش کی تھی کہ ایک دماغی شیج کے ضائع ہونے کے بعد بالواسطی اخراج کا سلسلہ کیوں پیدا ہو جاتا ہے۔ اور ورائندہ یہیج ایک وقفے کے بعد کیوں اپنے سابقہ راستوں سے خارج ہونے لگتے ہیں۔ اب اس کی میں نسبت بہتر توجیہ پیش کر سکتا ہوں۔ فرض کرو کہ سں کتے کا مرکز سماعت ہے جس سے وہ یہ حکم سنتا ہے کہ تم اپنا پنجہ دو اس سے حرکی مرکز میں اخراج ہوا کرتا تھا۔ جس کے اخراج کا اعلیٰ عضلی سعی کا اثر ہے۔ مگر اب عمل جراحی کے ذریعہ سے اعلیٰ عضلہ ہو گیا ہے۔ جس کی وجہ سے سں کا اخراج جس طرح سے بھی ہو سکتا ہے دوسری حرکتوں میں ہوتا ہے ہاؤں ہاؤں کرنا یا غسل پینے کا اٹھانا۔



شکل نمبر ۳۹

فی الحال عضلی جس کا مرکز سں کے حکم سے نتیجہ ہو گیا ہے۔ اور غریب جانور کا ذہن

بعض درآئندہ حسوں کی توقع اور خواہش میں بے چین ہوتا ہے جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہیں جو ان حرکتوں سے ہوتی، جو حقیقت و قوت میں آرہی ہیں۔ بعد کی حسوں میں سے کوئی سی جس بھی حرکی حلقہ کو پہنچ نہیں کرتی، کیونکہ یہ ناگوار اور وہب جانے والی ہوتی ہیں۔ لیکن جب کسی اتفاقی حادثے میں اور سئل کا اخراج ایسے راستے میں ہوتا ہے جو م سے گزرتا ہے جس کی وجہ سے پختہ پھر دیا جاتا ہے اور آخر کار سئل داخل اور خارج دونوں سے پہنچ ہوتا ہے تو پھر مزاحمتیں نہیں ہوتیں اور حرکی حلقہ بن جاتا ہے۔ سئل کا اخراج م میں بار بار ہوتا ہے۔ اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک کا راستہ اس قدر گہرا ہو جاتا ہے کہ آخر کار یہ ایک باضابطہ راہ اخراج بن جاتا ہے اور جب سئل پہنچ ہوتا ہے تو اخراج اسی جانب سے ہوتا ہے۔ اور کسی راستے کو اس طرح سے مرتب ہونے کا موقع نہیں ہوتا۔

باب سبت و ہفتم

تنویم

معمول بنانے کے طریقے اور اثر پذیری

تنویمی مسمریزی یا مقناطیسی غشی مختلف طریقوں سے پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور ہر عامل اپنا جدا پسندیدہ طریقہ رکھتا ہے۔ سب سے سادہ طریقہ یہ ہے کہ معمول جس طرح سے بیٹھا ہوا ہے بیٹھا رہنے دیں اور اس سے یہ کہیں کہ اگر تم اپنی آنکھیں بند کر لو اور اپنے عضلات کو ڈھیلا چھوڑ دو اور جہاں تک ممکن ہو کسی شے کا بھی خیال نہ کرو تو چند منٹ میں تم پر نیند طاری ہو جائے گی۔ دس منٹ کے بعد جب تم اس کی طرف لوٹو گے تو تم دیکھو گے کہ اس پر فی الواقع تنویمی کیفیت طاری ہوگی۔ بریڈ اپنے معمولوں سے کہتا تھا کہ وہ چمکیلے بن کی طرف دیکھیں، جس کو وہ ان کی پیشانی کے قریب رکھتا تھا۔ اس کی طرف دیکھتے دیکھتے خود بخود ان کی آنکھیں بند ہو جاتی تھیں اگلے وقتوں کے مسمریزی ہاتھوں کو چہرے اور جسم کی جہت میں نیچے کی طرف اس طرح حرکتیں دیتے تھے کہ وہ جسم سے سس نہ ہوں۔ سر چہرے بازوؤں اور ہاتھوں کی جلد کے حصے کا بھی یہی اثر ہوگا خصوصاً ابروؤں اور آنکھوں کے ارد گرد کی جلد کا۔ معمول کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گھورنا یہاں تک کہ وہ بہوش ہو جائے یا اس سے کہنا کہ گھڑی کی ٹک ٹک کو سنو یا محض اس کی آنکھیں بند کر کے نیند کی کیفیت کا

بیان کرنا یہ سب طریقے مختلف عاملوں کے تجربے میں کیساں موثر ہیں لیکن تربیت یافتہ معمولوں کے لئے کوئی سا ایسا طریقہ جس سے وہ سابقہ عمل کی بنا پر نتائج کے متوقع ہوں کامیاب ہوگا۔ مثلاً کسی ایسی چیز کا چھونا جس کی نسبت ان سے کہہ دیا گیا ہو کہ اس پر عمل کر دیا گیا ہے، عمل کردہ پانی کا پینا، ایسے خط کا ملنا جس میں سونے کا حکم دیا گیا ہو۔ حال ہی میں ایم سی جائس نے اپنے بعض معمولوں کو ۱۰ کلو میٹر کے فصل سے شیلیفون کے ذریعے سے نیند کا حکم دیکر منو کم کیا بعض معمولوں کا یہ حال ہے کہ اگر ان سے پہلے یہ کہہ دیا جائے کہ تم فلاں روز فلاں ساعت یہ ہوش ہو جاؤ گے تو بیشپین گوئی پوری ہو جاتی ہے۔ بعض اختناقاتی مریض کسی شدید جس سے فوراً تنویمی سکتے ہیں مبتلا ہو جاتے ہیں مثلاً کسی گجر پر ضرب لگنے سے یا آنکھوں پر اچانک تیز روشنی کے پڑنے سے۔ جسم کے بعض حصوں پر دباؤ پڑنے سے (جن کو مسٹر رطرس تنویمی علاقے کہتے ہیں) بہ سرعت تمام بعض اختناقاتی مریضوں میں تنویمی ہوشی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ علاقے مختلف معمولوں میں مختلف مقامات پر ہوتے ہیں، اور اکثر اوقات پیشانی اور انگوٹھے کی جڑ میں پائے جاتے ہیں سوتے ہوئے آدمی کو بھی زبانی حکم یا ایسے مس کے ذریعے سے تنویمی حالت میں منتقل کیا جاسکتا ہے جو اس قدر آہستہ سے ہو کہ اس سے معمول بیدار نہ ہو جائے۔

بعض عامل اپنے معمولوں پر قابو پانے میں زیادہ کامیاب ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ مسٹر گر نے جن شخصوں نے نظریہ تنویم پیہتی اضافہ کیا ہے خود کبھی کسی کو متوہم نہیں کر سکتے بلکہ انھیں اپنے مشاہدات کے لئے دوسروں کے معمولوں سے کام لینا پڑا دوسری طرف ڈاکٹری بالٹ اس بات کے مدعی ہیں کہ جتنے لوگ ان کے پاس آتے ہیں ان میں سے وہ بانوے فیصدی کو معمول بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اور اس کا عالم کے مسٹر وپٹر اسٹرینڈ یہ کہتے ہیں کہ سات سو اٹھارہ اشخاص میں سے جو کہ میرے پاس آئے ہیں صرف اٹھارہ شخصوں کے معمول بنانے سے قاصر رہا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس اختلاف کی وجہ بہت کچھ عامل کے شخصی اقتدار کا فرق ہے۔ کیونکہ کامیابی کی اولین شرط یہ ہے کہ معمول کو اپنے متوہم ہو جانے کا کالی یقین ہو۔ نیز یہ کہ بہت کچھ اس پر مبنی ہوتا ہے کہ عامل اپنے

معمولوں کا قیافہ شناس بھی ہے یا نہیں کیونکہ اگر اس نے قیافہ سے پہچان لیا ہے تو وہ صحیح حکم دے سکتا ہے اور صحیح موقع سے دے سکتا ہے۔ ان حالات سے اس کی بھی توجیہ ہوتی ہے کہ عامل جس قدر زیادہ معمول بناتے ہیں اتنی ہی ان کو زیادہ کامیابی ہوتی ہے۔ برہنیم کہتا ہے کہ جو شخص ان اشخاص میں سے جن کے منوم کرنے کی وہ کوشش کرتا ہے، اسی فیصدی کو منوم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، اس کو تنویم کا عمل قرار واقعی طور پر آتا ہی نہیں آیا بعض عاملوں میں اس کے علاوہ کوئی مقناطیسی قوت بھی ہے یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر میں اس وقت کوئی رائے ظاہر نہیں کرتا۔

تین چار سال کی عمر کے بچے مجنون خصوصاً نیم دیوانے غیر معمولی طور پر مشکل منوم ہوتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے لئے آنے والی نیند کی طرف پیہم توجہ رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ بچپن کے بعد ہر عمر ہر قوم اور ہر نسل کے مرد و عورت یکساں طور پر تنویم کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ذہنی تربیت کی ایک مقدار جو ارتکاز توجہ کے لئے کافی ہو اس کے لئے مفید ہوتی ہے اور اسی طرح سے نتیجے کی طرف سے ایک خاص قسم کی بے پروائی بھی مفید ہوتی ہے۔ ارادے کی خلقی کمزوری یا مضبوطی کو اس سے بالکل کوئی تعلق نہیں ہے۔ بار بار بیہوش ہونے سے معمول کا رجحان تنویم بہت بڑھ جاتا ہے اور بہت سے اشخاص جو پہلے دو چار بار منوم نہیں ہو سکتے چند کوششوں کے بعد ہو جاتے ہیں۔ ڈاکٹر مال کہتے ہیں کہ چالیس ناکام کوششوں کے بعد ایک شخص کو میں کئی بار منوم کرنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ بعض ماہرین کی رائے ہے کہ دراصل ہر شخص تنویم کا معمول بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ صرف دشواری یہ ہوتی ہے کہ بعض اشخاص عادتاً زیادہ مبتلائے افکار رہتے ہیں جس کی وجہ سے رکاوٹ ہوتی ہے مگر یہ روکاؤٹ کسی لمحہ میں اچانک دور ہو جاتی ہے۔

یہ بیہوشی بہ آواز بلند یہ کہکر فوراً رفع کی جا سکتی ہے کہ اچھا! بس اب بیدار ہو جاؤ یا اور اسی قسم کے الفاظ۔ سال پٹری میں لوگ معمولوں کو ان کے پوٹے پر بھونک مار کے بیدار کرتے ہیں۔ اوپر کی جانب ہاتھ کو حرکت دینے سے بھی معمول بیدار ہو جاتا ہے، اور ٹھنڈے پانی کے چھینٹے بھی یہی کام کرتے ہیں۔ جو بعض جس چیز سے بیدار ہونے کی توقع رکھتا ہو اس سے وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ اس سے

کہدو کہ پانچ تک گننے کے بعد بیدار ہو جائے۔ اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ ٹھیک ایسا ہی کرے گا۔ اگرچہ اس سے کسی ایسے دلچسپ عمل میں خلل واقع ہو جائے جس میں عامل نے اس کو پہلے مصروف کر دیا ہو۔ بقول ڈاکٹر نورمال جو نظریہ تنویمی حالت کی عضویات کی تشریح کا مدعی ہو اس کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی سادہ شے جیسے لفظ ”بیدار ہو جاؤ“ کی سماعت ہے اس کو ختم کر دیتی ہے۔

تنویمی حالت کے متعلق نظریات

تنویمی حالت جب ایک بار طاری ہو جاتی ہے تو اس کی عمیق نوعیت مشکل ہی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ بحث کی تفصیلات میں تو میں پڑتا نہیں۔ صرف یہ بتائے دیتا ہوں کہ اس کے متعلق تین رائیں ہیں جن کو ہم۔

(۱) نظریہ حیوانی مقناطیسیت

(۲) نظریہ عصبی عمل

(۳) نظریہ انتقال

حیوانی مقناطیسیت کی رو سے عامل سے معمول تک قوت براہ راست گذرتی ہے جس کی وجہ سے معمول عامل کے ہاتھ میں کھٹ پل بن جاتا ہے۔ معمولی تنویمی مظہر کے متعلق یہ نظریہ آج ترک کر دیا گیا ہے۔ صرف بعض لوگ اس سے چند اثرات کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے ہیں جو شاذ و نادر ہی کہیں ملتے ہیں۔

نظریہ عصبی عمل کے مطابق تنویمی حالت ایک خاص قسم کی مرضی حالت ہے جس میں صرف ایسے مریض مبتلا ہوتے ہیں جن میں پہلے سے اس کا رجحان ہوتا ہے اور جس میں خاص طبعی عامل بعض خاص علامات کے پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں قطع نظر ان معمولوں کے جو ذہنی طور پر اثر کی توقع رکھتے ہیں سال پٹری اسپتال کے پروفیسر چارکاٹ اور ان کے رفقاء کے کار یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حالت خاص شکل میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے اس حالت میں وہ اس کو تنویمِ عالی کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختناق صرع کے ساتھ ہوتی ہے۔ ایسا مریض جس کو اس قسم کی تنویم کی عادت ہو، اگر اچانک کوئی بلند شور سنتا ہے، یا اچانک کسی تیز روشنی کو

دیکھتا ہے تو وہ فوراً سکتے کی غشی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کے اعضا و جوارح ان حرکات کی بالکل مزاحمت نہیں کرتے، جو ان کو دی جاتی ہیں بلکہ مستقل طور پر وہی وضع اختیار کر لیتے ہیں جو ان پر مشتمل کی جاتی ہے۔ آنکھوں کی شکل کی بندھ جاتی ہے۔ الم کی کوئی حس نہیں رہتی وغیرہ۔ اگر آنکھوں کو جبراً بند کر دیا جائے تو سکتے کی حالت کی جگہ غشی کی حالت لے لیتی ہے جس کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ بظاہر شعور بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ عضلات بالکل ڈھیلے پڑ جاتے ہیں سوائے ان مقامات کے جہاں عضلات داؤدار پر عامل کا ہاتھ پڑتا ہے یا وہ بعض عصبی تاروں کو دباتا ہے پھر عضلات زیر بحث یا وہ انھیں تو ان کی ایک ہی عصبی تار سے ملتی ہو مستقل طور پر کمزور ہو کر منقبض ہوتے ہیں۔ چار کاٹ اس علالت کو عصبی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ غشی کی حالت ممکن ہے کہ دراصل کسی شے کی طرف نظر جاکر دیکھنے سے پیدا ہوتی ہو یا بند دھیلوں پر دباؤ سے واقع ہوتی ہو۔ سر کی چوٹی پر گر کر کے واقع ہونے سے مریض ہر دو مذکورہ حالتوں سے مکمل کر خواب خرامی کی حالت میں مبتلا ہو جائے گا جس میں وہ حست پر گفتار اور عامل کے تمام اشاروں سے اثر پذیر ہو گا۔ خواب خرامی کی حالت کسی چھوٹی چیز کی طرف بغور دیکھنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس حالت میں مذکورہ بالا تداویس سے بالکل محدود عضلی انقباضات واقع نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے بجائے جسم کے کل حصوں میں ایک طرح کے جمود کا رجحان ہوتا ہے جو کم سے کبھی ایک عام انقباض کی صورت اختیار کرے۔ یہ حالت جلد کے آہستہ سے چھونے یا اس پر پھونک مارنے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ایچ چار کاٹ اس حالت کو جلدی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اور بہت سی علامتیں ہیں جن کو ان کا مشاہدہ کرنے والے ذہنی توقع سے علیحدہ بتاتے ہیں۔ ان میں سے میں صرف وہ بیان کروں گا جو بہت زیادہ دلچسپ ہیں۔ غشی کی حالت میں اگر مریض کی آنکھیں کھول دی جائیں تو وہ سکتے کی حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اگر صرف ایک آنکھ کھولی جائے تو اس طرف کا اودھا جسم مسکوت ہو جاتا ہے اور باقی نصف غشی کی حالت میں رہتا ہے۔ اسی طرح سے اگر مریض کے سر کے ایک پہلو کو ملا جائے تو وہ نیم غشی یا نیم سکتہ یا نیم خواب خرامی کی حالت میں

مثلاً ہو جائے گا متفطیس (یا بعض اور وحالتوں) کے جلد کے قریب لانے نصف
حالتیں (اور ان کے علاوہ اور بہت سی کیفیتیں) طاری ہو جاتی ہیں جو مقابل
کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ ریڑھ یا بالائے معدہ پر دباؤ پڑنے سے کہتے ہیں مریض
جو سنتا ہے اس کو دہرا نے لگتا ہے۔ مرکز تکلم کے قریب سر کے ملنے سے فتور
گویائی پیدا ہو جاتا ہے۔ سر کی پشت پر دباؤ کے پڑنے سے حرکات نقل و تقلید کا
تعین ہوتا ہے۔ ہاڈ ٹینم چند عجیب، وغریب رجحانات حرکت کو بیان کرتا ہے،
جو ریڑھ کی ہڈی کے مختلف حصوں کے تھپکنے سے ظہور میں آتے ہیں بعض اور علامات بھی
مشاہدے میں آتی ہیں مثلاً چہرے کا سرخ ہو جانا، آنکھوں کی ٹھنڈک آنکھوں کا انقباض
پتلیوں کا امتداد۔ شکی روانی کا امتداد اور آلات، تطابق کا تشخیص بھی مشاہدے میں
آتا ہے۔

نظریۂ انتقال ذہنی کو اس امر سے انکار ہے کہ کوئی خاص تنویہی حالت
ہوتی ہے جس کو غشی یا عصبی عمل کے نام سے موسوم کر سکتے ہوں جن علامات کا
اوپر تذکرہ ہوا ہے، نیز وہ جن کا آئندہ ذکر ہو گا وہ سب کے سب ان ذہنی رجحانوں
کا نتیجہ ہیں جو ہم سب میں کسی کیسی حد تک ہوتے ہیں۔ خارجی ایما کو تسلیم کرنا، جس بات کا
ہم کوششت سے خیال ہو اس کا دعویٰ کرنا، اور جس سے شے کی ہم کوششت کے ساتھ
توقع ولادی گئی ہو اس کے مطابق عمل کرنا۔ سالپٹری کے مریضوں کی جسمانی علامات
سب کی سب توقع اور تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ پہلے مریضوں نے اتفاقاً بعض
چیزیں ایسی کیں جن کو ان کے معالج خاص خیال کرتے تھے، اور ان کا انھوں نے اعادہ
کرایا۔ بعد کے مریضوں نے ان کو پکڑ لیا مقررہ روایت پر عمل کیا۔ اس کے ثبوت میں
اس واقعے پر زور دیا جاتا ہے کہ وہ مشہور ترین نوبتیں اور ان کی تدریجی علامات کی نسبت
صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ سالپٹری کے مریضوں میں از خود واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان کو
عملی ایما یا اشارے سے ہر جگہ کے مریضوں میں پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بصری علامات
چہرے کی سرخی نفس کی تیزی وغیرہ کو تنویہی حالت میں منتقل ہونے کی علامات
نہیں کہا جاتا، بلکہ جب کسی روشن شے کی طرف دیکھنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے
اس وقت جو آنکھوں پر زور پڑتا ہے اس کا اس کو نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ نینسی کے

معمولوں میں جہاں محض لفظی ایما سے کام لیا جاتا ہے، وہاں علامات نہیں ہوتیں مختلف اضطراری اثرات (مثلاً آفیزیا یعنی فتور لفظ ایکو لیلیا یعنی ایک ہی شے کا بار بار دہرانا نقالی وغیرہ) یہ سب ایسی عادتیں ہیں جو عامل کے اثر سے پیدا ہو جاتی ہیں جو غیر شعوری طور پر معمول کو اس جہت میں لے جاتا ہے جس حالت میں کہ وہ اس کا ہونا پسند کرتا ہے متقاضی کے اثر اور اوپر اور نیچے کی طرف حرکتیں کرنے کے مخالف اثرات کی بھی اسی طرح سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ وہ خواب آلود اور جامد حالت جس کی آمد کو مزید علامات کے پیدا ہو جانے کی شرط اولیں سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بھی یہ کہہ کر توجیہ کر دی جاتی ہے کہ ذہن اس کے آنے کا متوقع تھا۔ حالانکہ دیگر علامات پر اس کا اثر عضویاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے، مگر خود اس کا آسانی کے ساتھ وقوع میں آجانا موضوع کو اس امر کی توقع دلاتا ہے کہ دیگر اشارات انتقالات کا بھی اسی آسانی کے ساتھ تحقق ہو جائے گا۔ لہذا نظریۂ انتقال یا ایجا کی جوشدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں وہ سرے سے تنویمی حالت کے وجود ہی سے انکار کر دیتے ہیں، اس معنی میں کہ یہ ایک خاص غشی نما کیفیت ہے جس سے مریض کا ارادہ معطل ہو جاتا ہے اور خارجی ایما و اشارے پر انفعالی طور پر عمل کرتا ہے خود غشی اشاروں میں سے ایک اشارے کا نتیجہ ہوتی ہے اور بہت سے مریضوں میں دیگر تنویمی مظاہر اس ابتدائی مظہر میں مشتمل ہوئے بغیر مشاہد کیے جاسکتے ہیں۔

اس زمرے میں نظریۂ ایما نے عصبی عمل کے اس نظریہ کو بالکل مغلوب کر لیا ہے جو سالیٹری کے علمائے قاعہ کیا تھا جس میں تین مقررہ حالتیں تھیں اور ان کی متعین علامات تھیں جن کے متعلق یہ خیال تھا کہ معمول کے ذہن کے تعاون کے بغیر خارجی عامل ان کو پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا تو اور بات ہے۔ اور یہ کہنا بالکل دوسری بات ہے کہ کوئی ایسی عضویاتی حالت ہے ہی نہیں جس کو تنویمی غشی کے نام سے موسوم کیا جاسکے۔ کوئی ایسی عصبی توازن کی خاص حالت ہے ہی نہیں جس کو ترتیب بعد یکسوئی (یا اور جو نام تم تجویز کرو) کے نام سے موسوم کیا جاسکے جس کے دوران میں موضوع معمولی اوقات سے زیادہ خارجی ایما و اشارے کا اثر قبول کر سکتا ہو۔ تمام واقعات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب تک یہ غشی نما حالت مریض

اختیار نہیں کرتا اس وقت تک ایسا انتشار سے یا ذہن کے منتقل کرنے سے بہت ہی کم اثر مرتب ہوتا ہے۔ یہ حالت معمولی نیند کے بہت مشابہ ہوتی ہے۔ فی الحقیقت گمان غالب تو یہ ہوتا ہے کہ جب ہم سوتے ہیں تو سب کے سب عارضی طور پر اس حالت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص عامل و معمول کے تعلق کو بیان کرنا چاہے تو کہہ سکتا ہے کہ عامل معمول کو بیداری و خواب کے مابین اس طرح سے تعلق رکھتا ہے اور اس سے اس قدر باتیں کرتا رہتا ہے کہ اس کی نیند گہری نہیں ہونے پاتی مگر اس طرح بھی نہیں کہ وہ بیدار ہو جائے۔ اگر ایک مفوم مریض کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ یا تو گہری نیند میں مبتلا ہو جائے اور یا جاگ جائے گا۔ جن مریضوں پر تنویمی عمل کا اثر نہیں ہوتا ان کے بارے میں دشواری یہی ہوتی ہے کہ وہ صحیح لمحہ تغیر پر قابو میں نہیں آتے اور اس کو پائیدار نہیں بنایا جاسکتا۔ آنکھوں کا جمانا اور عضلات جسم کا ڈھیلا چھوڑنا تنویمی حالت کو پیدا کر دیتا ہے کیونکہ اس سے نیند کے آنے میں سہولت ہوتی ہے۔ معمولی نیند کے ابتدائی مدارج کی خصوصیت یہی ہوتی ہے کہ اس میں توجہ خاص طور پر منتشر ہوتی ہے۔ شعور کے سامنے ایسی مثالیں آتی ہیں جو ہمارے معمولی اعتقادات و عادات کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ اور آخر الذکر یا تو بالکل محو ہو جاتی ہیں یا ذہن کے پائین میں جا پڑ جاتی ہیں اور صرف مخالف و منافی مثالیں ہی کی حکومت رہ جاتی ہے۔ علاوہ بریں یہ مثالیں خاص قسم کی شگفتگی حاصل کر لیتی ہیں۔ پہلے یہ نیم خوابی و ہم بن جاتی ہیں۔ اور پھر جب نیند گہری ہو جاتی ہے تو خوابوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اب ایک تصویری ارتکاز یا پائین کے خیالات و تصورات کا مجتمع ہونے سے قاصر رہنا جو اونگ کی خصوصیت ہے، بلاشبہ خاص عضویاتی تغیر کی بنا پر ہوتا ہے جو دماغ میں اونگ کے وقت واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایسا ہی ایک تصویری ارتکاز یا تصور غالب کا باقی خیالات سے علیحدہ ہو جانا جو ممکن ہے اس کے لیے بطور محول کے کام دے تنویمی شعور کی خصوصیت ہے، اور وہ بھی خاص خدائی تغیر کی بنا پر ہونا چاہیے۔ تنویمی بے ہوشی کا لفظ جو میں نے استعمال کیا ہے وہ ہم کو اس کی نسبت کچھ نہیں بتاتا کہ وہ تغیر کیسا ہے، بلکہ یہ تو

اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا وجود ہے۔ اس لیے یہ ایک مفید اصطلاح ہے۔ تنویمی متلالات کی غایت خشنگلی (جس کا اندازہ حرکی نتائج سے ہوتا ہے) معمولی زندگی کے شروع ہونے پر ان کا فراموش ہو جانا، اچانک بیداری، بعد کی بے ہوشیوں میں ان کا یا درہنہ بے حسی و زکاوت حس جو اکثر ہوتے ہیں یہ سب کے سب اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ حقیقی تنویمی بخودی کا مائل بیداری کی حالت نہیں بلکہ نیند، رویا یا شخصیت کے وہ عمیق تغیرات ہو سکتے ہیں جو خود کاری دوسرے شعور یا دوسری شخصیت کے نام سے مشہور ہیں۔ بہترین تنویمی معمولوں کا بھی اس وقت تک پتہ نہیں چلتا جب تک عموماً ان پر تجربہ نہیں کیا جاتا۔ مائل ذرا دیر کے لیے مناسب پہلو کی تلاش میں ان پر نظر یا توجہ قائم کرتا ہے، اپنی گفتگو میں وہ اس کی گرفت کرتا ہے اور چونکہ حالت پہلے سے موجود ہوتی ہے اس لئے وہ اس کے اشاروں پر کٹ پٹی کی طرح سے کام کرنے لگتے ہیں۔ لیکن بیداری کی حالت کا کوئی اشارہ ان پر اس درجہ قابو حاصل نہیں کرے گا۔

لہذا نظریہ ایما کو صحیح مانا جاسکتا ہے بشرطیکہ حالت بے ہوشی کو ہم اس کی شرط مقدم مانیں۔ چار کاٹ کی تین حالتیں ہائڈن ہین کے عجیب و غریب اضطرابات اور کل و دیگر جسمانی مظاہر جن کو بے ہوشی کی حالت کے بلا واسطہ نتائج کہا گیا ہے، یہ سب کے سب جیسے کہ معلوم ہوتے ہیں ویسے نہیں ہیں۔ یہ ایما و اشارے کے نتائج ہیں۔ حالت بے ہوشی کوئی اپنی خاص خارجی علامت نہیں کہتی لیکن بے ہوشی کی حالت کے بغیر وہ خاص ایما و اشارے کبھی کامیاب نہ ہو سکتے تھے۔

علامات بے ہوشی

اس سے ان لاتعداد علامات کی توجیہ ہوتی ہے جن کو جمع کر کے تنویمی حالت کی خصوصیت بتایا جاتا ہے۔ قانون عادت تنویمی معمولوں پر بیدار اشخاص کی نسبت اور بھی زیادہ شدت سے عمل کرتا ہے۔ کسی قسم کی شخصی خصوصیت کوئی اتفاقی کرتب جو پہلی بار کسی معمول سے ہو جائے توجہ کو منحرف کر کے نقش کا مجر ہو کر اس

مذہب کے لوگوں کا معیار بن سکتا ہے۔ پہلا معمول عامل کی تربیت کرتا ہے اور بعد کے معمولوں کو عامل تربیت کرتا ہے۔ اور سب کے سب کامل نیک نیتی کے ساتھ ایک بالکل اندھا دھند نتیجے کے پیدا کرنے میں سازش کرتے ہیں۔ معمولوں سے ایسی باتوں کے متعلق ہے جن کا تعلق عامل سے ہوتا ہے عجیب و غریب بصیرت و ذکاوت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کو ایسی بات سے جس کی عامل کو توقع ہو بے خبر کھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایسا ہوتا ہے کہ عامل کو نئے معمولوں سے ایسی بات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا وہ پرانے معمولوں میں مشاہدہ کر چکا ہے اور وہ جس علامت کو ان میں پیدا کرنا چاہتا ہو یا اس کے متعلق اس نے سنا ہو یا پڑھا ہو اس کا آسانی سے ان میں مشاہدہ کر لیتا ہے۔

ابتداءً تنویمی مصنفین نے جن علامات کا مشاہدہ کیا ان سب کو معیاری خیال کیا۔ مگر جو مظاہر مشاہدے میں آتے جا رہے ہیں ان کی زیادتی سے ایسی علامات کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے جو کسی ایک حالت کے لئے بالکل معیار خیال کی جاتی تھیں۔ اس سے خود ہمارا فوری کام بہت ہلکا ہو گیا ہے۔ اس لئے تنویمی بے ہوشی کی علامات بیان کرتے وقت صرف انہیں کا تذکرہ کروں گا جو دراصل ہمارے لئے دلچسپی کا باعث ہیں یا جو انسان کے معمولی اعمال و افعال سے بہت مختلف ہیں۔ پہلے میں نقصان حافظہ کو لیتا ہوں۔ تنویم کے ابتدائی مدارج میں معمولی جو کچھ ہوتا ہے یاد رہتا ہے۔ لیکن تدریجی نشستوں کے بعد اس کی نیند زیادہ گہری ہو جاتی ہے جس کے بعد بالکل کچھ یاد نہیں رہتا۔ اس کو کتنے ہی دلچسپ دہم کیوں نہ ہوے ہوں اور کتنی ہی جبرت انگیز حرکات اس سے ٹھہور میں نہ آتی ہوں اور بظاہر اس سے کتنے ہی شدید جذبے کا اظہار کیوں نہ ہوا ہو مگر بیداری کے بعد اس کو کچھ بھی یاد نہیں رہتا یہی کسی خواب کے وسط میں اچانک بیدار ہونے کے بعد ہوتا ہے کہ یہ بہت جلد فراموش ہو جاتا ہے۔ مگر جس طرح سے ہم کو حالت خواب کے بعض اشخاص یا اشیاء کے دیکھنے سے خواب یاد آ جاتا ہے اسی طرح سے خاص قسم کی تحریک سے تنویمی مریض کو اکثر وہ باتیں یاد آ جاتی ہیں جو بے ہوشی کی حالت میں ہوتی تھیں۔ فراموشی کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ

نشی کی حالت کی چیزیں بیداری کی حالت کی چیزوں سے بالکل غیر متعلق ہوتی ہیں۔ حافظے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انتہاف کا سلسلہ مسلسل رہے۔ اس طرح استدلال کرتے ہوئے ایم ڈیلیوف نے اپنے معمولوں کو بے ہوشی کی حالت سے ایک عمل کے وسط میں بیدار کیا (مثلاً ہاتھ دھونا) اور یہ دیکھا کہ اس حالت میں ان کو بے ہوشی کی بات یا وقفی فعل مذکور نے دو حالتوں کے مابین اتصال کا کام دیا۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معمولوں سے بے ہوشی کے عالم میں یکپہ یا جاتا ہے کہ تم کو بیداری کی حالت میں یہ واقعات یاد رہیں۔ اور جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو ان کو وہ واقعات یاد رہتے ہیں۔ علاوہ برائیں ایک بے ہوشی کی حالت کے افعال دوسری بے ہوشی کی حالت میں یاد آ جاتے ہیں، بشرطیکہ دونوں بے ہوشیوں کے واقعات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

اشارے سے متاثر ہونا۔ مریض سے اس کا عامل جو بات بھی کہتا ہے وہ اس کو باور کرتا ہے اور جس چیز کا وہ حکم دیتا ہے اس کو انجام دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے نتائج جن پر معمولاً ارادے کو کوئی قدرت نہیں ہوتی مثلاً چھینک پسینہ چہرے کا سرخ وزر و ہونا نا حرارت غریزی کے تغیرات ضربات قلب کے تغیرات، جربان میض اجابت وغیرہ بھی ننوی بے ہوشی کے عالم میں عامل کے قطعی حکم اور معمول کے اس یقین پر کہ یہ نتائج ہوں گے واقع ہو جاتے ہیں۔ چونکہ تقریباً وہ تمام منطہ ہرے جن کا بیان ہو گا اشارے سے متاثر ہونے کی قابلیت کے بڑھ جانے سے متعلق ہیں اس لئے میں اس عنوان کے ذیل میں اور کچھ نہیں کہتا، بلکہ اس خصوصیت کو بالتفصیل بیان کرتا ہوں۔

عضلات ارادی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اثر سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے اور تنویم کا معمولی عمل پہلے ان کے متاثر کرنے پر شل ہوتا ہے۔ مریض سے یہ کہو کہ تم اپنی آنکھیں یا منہ نہیں کھول سکتے یا اپنے ہاتھوں کو جدا نہیں کر سکتے یا اپنی جگہ سے نہیں اٹھ سکتے، یا اپنے اٹھے ہوئے بازو کو نیچے نہیں کر سکتے یا کوئی شے نیچے فرش پر سے نہیں اٹھا سکتے اور وہ فوراً ان افعال کے انجام دینے سے قاصر ہو جائے گا۔ اس صورت میں عموماً جو اثر ہوتا ہے وہ غیر ارادی عضلات کے

مخالف عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر اگر عامل چاہے تو معمول کے ایک بازو کو منفلوج ہو جانے کا بھی حکم دے سکتا ہے اور اس صورت میں وہ بازو معمول کے پہلو میں یونہی ٹھکنا رہتا ہے۔ سکتا اور انقباض عام کا مجموعہ دایا اور خاص خاص حصوں کے پھٹکنے سے بہ آسانی پیدا کیا جاسکتا ہے۔ عام تماشوں میں یہ اکثر دکھایا جاتا ہے کہ معمول کا جسم ٹخنے کی طرح سے سخت ہو گیا ہے اور اس کا سر ایک کرسی پر ہے اور ایڑیاں دوسری کرسی پر ہیں۔ سکتے کے عالم میں جو ہیئت اعضا کی کر دی جاتی ہے اس کا باقی رہنا اور اسی انداز کے ارادی طور پر اختیار کرنے میں فرق ہے۔ اگر بازو کو ارادی طور پر بیدار رکھا جائے تو یہ زیادہ سے زیادہ پندرہ منٹ میں گر جائے گا اور اس کے گرنے سے پہلے اس عامل کی تکلیف بازو کے ریشے تنفس کے اختلال وغیرہ سے ظاہر ہو جائے گی۔ لیکن جاکاٹ نے ثابت کیا ہے کہ تنویمی سکنے کی حالت میں بھی بازو ٹکان سے نیچے گر پڑے گا مگر آہستہ آہستہ گرے گا اور اس کے ساتھ وہ ریشہ نہ ہوگا اور نہ تنفس پر کوئی اثر ہوگا۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں اور بجا طور پر نکالتے ہیں کہ ایک خاص قسم کا عضویاتی تغیر واقع ہو گیا ہے اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس حد تک اس علامت کا تعلق ہے کسی قسم کا مگر نہیں ہوتا علاوہ ہاں سکتے کی حالت گھٹنوں رہ سکتی ہے۔ بعض اوقات کوئی ملائی حالت مثلاً ٹمبیوں کا باندھا، ابروؤں کا سکڑنا بتدریج جسم کے دوسرے عضلات میں ایک ہمدردانہ عمل پیدا کر دے گا۔ یہاں تک کہ آخر کار خوف غضب نفرت التجا یا اور کوئی جذبی حالت اس قدر مکمل طور پر پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید ونا در ہی اس کی مثال مل سکتی ہے۔ یہ اثر غالباً پہلے انقباض کے ذہنی ایسا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لاکھڑا نا فتور لطق یا بعض الفاظ کے اوپر قدرت نہ رہنا آسانی کے ساتھ ایسا سے پیدا ہو سکتا ہے۔

تمام حواس کے اوہام اور ہر قسم کے دھوکے ایک عمدہ معمول میں ایسا کے ذریعے سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ اس حالت میں جذبی اثرات اکثر اوقات اس قدر نمایاں اور اشکال کی آمد اس قدر اصلی معلوم ہوتی ہے کہ ایک خاص قسم کے نفسی زائد ہیجان پختین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ تم معمول کے دل میں یہ خیال پیدا کر سکتے ہو کہ اس کو سخت سردی معلوم ہو رہی یا جلن محسوس ہو رہی یا خارش محسوس ہو رہی ہے یا وہ خاک میں آلودہ ہے یا بھیگ گیا ہے۔ تم اس کو آلودہ سے کہیہ

کہد کہ یہ شیفنا لوہے تو وہ کمالے گا یا سر کے کا گلاس بھر کے دوادو کہو کہ یہ شیفین ہے تو وہ اس کو شیفین سمجھ کر پی لے گا۔ نوشار میں سے اس کو کولون وار کی خوشبو آئے گی۔ کرسی غیر معلوم ہوگی جھاڑو کی چھڑی حسین عورت دکھائی دے گی سرک کا شور و گل نعمتہ جانفزا موس ہوگا وغیرہ۔ غرض اس کے ادہام میں مبتلا ہونے کی کوئی انتہا نہیں صرف تم میں اختراع کی قوت اور دیکھنے والوں کے صبر کی ضرورت ہے۔ عام ناشوں میں دھوکوں اور ادہام کی نمائش ہوتی ہے۔ معمول کے دل میں جب یہ بات کامیابی کے ساتھ ڈال دی جاتی ہے کہ وہ بچہ ہے یا آوارہ گرد لڑکا ہے یا ایک نوجوان خاتون ہے جو ایک جلسہ دعوت کے لئے پوشاک تبدیل کر رہی ہے یا مقرر ہے یا پولین اعظم ہے تو اس وقت تماشے کی لچسپی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس کو حیوان یا غیر جاندار شے مثلاً کرسی قالین وغیرہ ہوئے کامیابی یقین دلایا جاسکتا ہے اور ہر صورت میں وہ اپنے کام کو اس قدر مکمل طریق پر اور اتنے خلوص و جوش کے ساتھ انجام دے گا جو تھیٹر میں شاذ و نادر ہی نظر آتا ایسی صورتوں میں معمول کی حرکات کی خوبی اس شبہ کے خلاف بہترین ثبوت ہوتی ہے کہ ممکن ہے معمول مکر کر رہا ہو، کیونکہ جو شخص اس قدر عمدہ مکر کر سکتا ہو وہ تھیٹر میں اس سے بہت پہلے ناموری حاصل کر چکتا۔ ادہام اور اختیاتی دھوکوں کا تعلق بے پوشی کی ایک خاص شدت سے معلوم ہوتا ہے اور بعد میں وہ بالکل فراموش ہو جاتے ہیں۔ معمول ان سے عامل کے حکم سے چونک کر اور تعجب کے ساتھ بیدار ہوتا ہے، اور ممکن ہے تھوڑی دیر کے لئے کھویا ہوا سار ہے۔

اس حالت میں معمول جرائم کے اشاروں سے بھی متاثر ہوتے اور ان کو انجام دیتے ہیں۔ وہ اس حالت میں چوری دھوکے لوٹ مار اور قتل کے بھی مرتکب ہو جاتے ہیں۔ لڑکی کو یقین دلایا جاسکتا ہے اس کی شادی اس کے مال کے ساتھ ہو گئی ہے۔ لیکن یہ کہنا تو درست نہیں کہ ان حالتوں میں معمول مال کے ہاتھوں میں بالکل کٹ پٹی ہوتا ہے۔ اور اس میں اپنا ارادہ باقی ہی نہیں رہتا۔ اس کا ارادہ اس حد تک کسی طرح سے معطل نہیں ہوتا جس حد تک حالانت اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ ان کا اس ایسا سے ربط صحیح ہوتا ہے جو اس کو دیا گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے عامل سے متن فعل حاصل کرتا ہے۔ مگر عمل کرتے وقت ممکن ہے کہ وہ اس کو بہت وسعت دے لے۔ اس کا ارادہ صرف ان تصورات کے سلسلوں پر عمل کرنے سے قاصر ہوتا ہے، جو ایسا کہ وہ دھوکے کے منافی ہوتے ہیں۔ اس طرح سے دھوکے کے تصورات قائم اور باقی شعور کے تصورات منقطع ہو جاتے ہیں۔ انتہائی حالتوں میں باقی ذہن بالکل بیکار ہو جاتا ہے اور تنویجی معمول کی شخصیت بالکل بدل جاتی ہے۔ اور ان ثانوی حالتوں کا سا موضوع معلوم ہوتا ہے، جن کا ہم نے باب میں مطالعہ کیا تھا۔ لیکن دھوکے کی حکومت اکثر اس قدر مطلق نہیں ہوتی۔ اگر جس بات کا ایسا کیا جائے معمول اس سے بہت ہی نفرت کرتا ہو، تو وہ نہایت کوشش سے اپنے آپ کو اس عمل سے باز رکھ سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے وہ اس قدر ہیجان میں مبتلا ہو جائے گا کہ اس کی حالت اختناق دورے کے قریب ہو جائے گی۔ مخالف تصورات پائین میں خفہ رہتے ہیں اور صرف ان تصورات کو آزاد رہنے دیتے ہیں جو سامنے ہوتے ہیں اور صرف اس وقت تک جب تک کہ کوئی حقیقی موقع پیدا ہو۔ جب اس قسم کا موقع پیدا ہوتا ہے تو یہ اپنے حق کا دعویٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ڈیلپوف کہتے ہیں کہ موضوع خوش مزاجی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے، جس کا اس کو ایسا کیا جاتا ہے۔ گتے کے خنجر کو اپنے مارتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ لیستول سے فارگزنا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس میں گولی نہیں ہے۔ لیکن واقعی قتل کے لئے وہ تمھارے احکام کی تعمیل نہ کرے گا۔ بلاشبہ معمولوں میں اکثر اس بات کا پورا علم ہوتا ہے کہ وہ صرف تماشا کر رہے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ جو کچھ ہم کر رہے ہیں وہ محض یہودہ ہے۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ جس وہم میں وہ مبتلا ہیں اور جس کو وہ بیان کرتے ہیں اور جس پر وہ عمل کرتے ہیں وہ حقیقت میں موجود نہیں ہوتا۔ وہ خود پر نہیں سکتے ہیں۔ اور اپنی حالت کے غیر معمولی ہونے کو جانتے ہیں، اور جب ان سے اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو اس کو نیند بتاتے ہیں۔ ان کے چہرے پر اکثر اوقات ایک مسخ آمیز ہنسی ہوتی ہے گویا وہ کوئی مزاحیہ نقل کر رہے ہوں۔ بلکہ وہ ہوش میں آنے کے بعد یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو مکر کر رہے تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر

غیر معمولی شگتی یہاں تک گمراہ ہوئے ہیں کہ تنویدی مظاہر کی حقیقت ہی سے انکار کرنے لگے ہیں۔ لیکن نیند کے شعور کے علاوہ یہ گہری حالتوں میں نہیں ہوتے۔ اور جب یہ واقعہ ہوتا ہے تو اس امر کا محض فطری نتیجہ ہوتا ہے کہ ایک تصویری ارتکاز ناقص ہوتا ہے یا کمین کے خیالات اس وقت بھی موجود ہوتے ہیں، اور ان میں اشارات پر تنقید کی قوت ہوتی ہے، لیکن ان میں اپنے محرکی و انتلافی نتائج کے دبائے کی قوت نہیں ہوتی۔ ایسی ہی کیفیت اکثر بیداری کی حالت میں اس وقت ہوتی ہے جب کوئی تسویق ہم پر غالب آجاتی ہے اور ہمارا ارادہ حیرت کے ساتھ ایک مجبور شاہد کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ یہ مکار بہر بار جب ان پر تنویم ہمارے کیا جاتا ہے ایک ہی طرح کر کے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار جب ان کو تسلیم کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر اس میں مکر اور بناوٹ ہے تو یہ معمولی بیداری کے اوقات کی ارادی بناوٹ سے بالکل مختلف ہے۔ اصلی حوسں کو بھی معطل کیا جاسکتا ہے اور ایام کی غلط حوسں کو بھی ٹانگیں اور پستان کاٹ ڈالے جاسکتے ہیں، بچے پیدا ہوتے ہیں، دانت نکالے جاسکتے ہیں مختصر یہ کہ شدید سے شدید تکلیف وہ تجربات بغیر کسی بے حس یا بیہوش کرنے والی چیز کے ہو سکتے ہیں سوائے اس کے کہ عامل یہ یقین دلا دیتا ہے کہ کسی قسم کا لم محسوس نہ ہوگا۔ اسی طرح سے مرضی آلام کو رفع کیا جاسکتا ہے، دروا عصاب درد وندان وجع مفاصل کو صحت ہو سکتی ہے۔ بھوک کی حس اس طرح سے معطل کر دی گئی کہ ایک مریض نے چودہ دن تک کوئی غذا نہ کھائی۔ اسی طرح سے ایک شخص اس قدر نانا کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک خاص شخص کو نہ دیکھے، یا ایسا بہرا بنایا جاسکتا ہے کہ وہ بعض الفاظ نہ سنے لیکن ان کے علاوہ اور سب کچھ سنے۔ اس حالت میں بے حس یا سبلی و ہم باقاعدہ بن جاتا ہے۔ جس شخص کے دیکھنے سے معمول کو قاصر کر دیا جاتا ہے اس کے متعلق اور چیزیں جو ہوتی ہیں وہ بھی شعور سے خارج رہتی ہیں۔ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ سنائی نہیں دیتا اس کا سوس نہیں ہوتا۔ جن چیزوں کو وہ اپنی جیب سے نکالتا ہے وہ اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ گویا اس کا جسم شفاف ہو۔ اس کے متعلق واقعات فراموش ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام جب لیا جاتا ہے،

تو معمول اس کو نہیں پہچانتا اس میں شک نہیں کہ اس اشارتی بے حسی کی باقاعدہ توسیع کے مکمل ہونے کے بہت سے درجہ ہوتے ہیں مگر اس کا رجحان ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً جب معمول کا کوئی عضو بے حس کر دیا جاتا ہے تو اس کی حرکات کی یاد اور حس دونوں اکثر باطل ہو جاتی ہیں۔ ایم منٹ ایک واقعہ بیان کرتے ہیں اس میں ایک دلچسپ منظر نمایاں ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنی ایک معمول سے یہ کہا کہ ایک شخص اس کو نظر نہ آئے۔ اس کے بعد بھی اس کو وہ شخص نظر نہ آتا تھا، مگر اس کو وہ اجنبی سمجھتی تھی۔ اس کے نام اور اس کے وجود کی یاد اس کے ذہن سے محو ہو گئی معمولوں کو خود ان کا نام اور حالات زندگی فراموش کر دینا بالکل سہل ہے۔ یہ ایسا اشارہ ہے جو نہایت آسانی کے ساتھ کامیاب ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بالکل نئے معمولوں پر بھی۔ معمول سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے کے واقعات کو قبول جائے۔ مثلاً معمول سے کہا جائے کہ تم فلاں مقام پر ہو یعنی اس مقام پر جہاں کہ وہ فرض کرو کہ بیس سال پہلے تھا اور درمیانی زمانہ اس کے ذہن سے محو کر دیا جائے۔

ان باقاعدہ بے حسیوں اور فراموشیوں کے ساتھ جو ذہنی حالت ہوتی ہے وہ نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ بے حسی خالص حسی نہیں ہوتی کیونکہ اگر تم سفید کاغذ پر سرخ رنگ کی صلیب بناؤ، اور اس کو تنویدی معمول کے لئے غیر مرمی بنا دو، اور صلیب پر یا اس کے قریب ایک نقطہ لگا کر معمول سے اس کی طرف نظر جاکر دیکھنے کو کہو، اور پھر اس سے اس کی نظر ہٹا کر سادہ کاغذ پر ڈلوادو، تو اس پر اس کو صلیب کی نیلگوں سبز تنال مابعد نظر آئے گی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلیب سے اس کی حس متاثر ہوئی ہے۔ اس نے اس کو محسوس تو کیا ہے، مگر اس کو اس کا ادراک نہیں ہوا ہے۔ اس نے فعلی طور پر اس کو نظر انداز کیا ہے، گویا کہ اس کے پہچاننے سے انکار کیا ہے۔ کاغذ یا تختہ سیاہ پر ایک خط بناؤ، اور معمول سے کہو کہ یہ خط نہیں ہے۔ اس کو سوائے سیاہ تختہ یا سفید کاغذ اور کچھ نظر نہ آئے گا۔ پھر جب وہ اس طرف دیکھ نہ رہا ہو، اس خط کے ارد گرد ایسے ہی اور بہت سے خط بنا دو، اور اس سے پوچھو کہ تمہیں کیا نظر آتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے تمام نئے خطوط کو گنوا دے گا، اور

پہلے خط کو جس کو اس کے لئے غیر مرئی کر دیا گیا ہے نظر انداز کر دے گا، بالحاظ اس کے کہ کتنے خط ہیں اور وہ کس ترتیب سے ہیں۔ اسی طرح سے اگر اصل خط کو جس سے اس کو غیر مرئی کر دیا گیا ہے۔ ایک آنکھ کے سامنے ۱۶ درجے کا منشور لاکر اور دونوں آنکھوں کو کھلا رکھ کر دوسرا کر دیا جائے تو اس کو ایک خط نظر آئے گا، اور اس جہت میں وہ اشارہ کرے گا جس جہت میں وہ تنہا ہے جو منشور میں سے نظر آرہی ہے۔

اس سے یہ بات بالکل واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم کا خط اس کے لئے غیر مرئی نہیں ہو گیا ہے۔ اس کے لئے صرف ایک خط غیر مرئی ہے جو جتنے یا کاغذ پر ایک خاص جہت میں ہے۔ اور اگرچہ ایسا کہنا بالکل معمم معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کو اس جیسے دیگر خطوط سے بڑی صحت کے ساتھ متماز کرتا ہے تاکہ جب اور خط سامنے لائے جائیں تو وہ ان کو پہچان کر اس ایک خط کے دیکھنے سے قاصر رہے۔ اس کے نزدیک دیکھنے کی تمہید کے طور پر وہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ ذہن کی اس حالت کا کیونکر تعقل کیا جائے تو یہ بات آسان نہیں ہے۔ اگر نئے خطوط کے اضافے سے سابقہ خط غیر مرئی ہو جاتا، تو عمل کا سمجھنا کچھ دشوار نہ تھا۔ اس صورت میں دو مختلف چیزوں کا ادراک ایک مجموعی شے کی صورت میں ہوتا۔ ایک خط والا کاغذ۔ دو خط والا کاغذ۔ چونکہ پہلا اس کے لئے غیر مرئی ہوتا اس لئے دوسرے میں جو کچھ ہوتا وہ اس کو نظر آتا کیونکہ پہلی بار اس نے اس کا دوسرے مجموعے کی صورت میں ادراک کیا ہوتا۔

بعض اوقات (مگر ہمیشہ نہیں) اس قسم کا عمل اس وقت واقع ہوتا ہے جب نئے خط اصل خط کے اعادے نہیں ہوتے، بلکہ ان سے اس خط سے مل کر ایک شے مثلاً انسانی چہرہ بنتا ہے۔ اسی حالت میں معمول کو ممکن ہے کہ وہ خط نظر آنے لگے، جو اس کے لئے پہلے غیر مرئی تھا اور اس کو وہ چہرے کا جزو محسوس کرے۔

جب آنکھ کے سامنے منشور لاکر ایک غیر مرئی خط کو مرئی بنا دیا جاتا ہے، اور دوسری آنکھ کو بند رکھا جاتا ہے یا اس کو کسی شے سے ڈھک دیا جاتا ہے، تو اس کے بند ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط بدستور نظر آتا ہے۔ لیکن اگر اس کے بعد منشور کو ہٹا لیا جاتا ہے تو خط اس آنکھ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے

جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھ رہی تھی اور دونوں آنکھوں کے لئے یہ حسب سابق غیر مرئی ہو جاتا ہے۔

پس ان حالتوں میں ہم کو نہ تو حسی بے حسی سے بحث ہوتی ہے نہ محض توجہ ہونے سے قاصر رہنے سے بحث ہوتی ہے، بلکہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ شے سے بحث ہے۔ یعنی فعلی طور پر ایک شے شعور سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی ملاقاتی سے کئی کاٹ جاتا ہے یا ایک مطالبے کو نظر انداز کرتا ہے یا کسی ایسے امر سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے جس کے وجود کا اس کو علم ہوتا ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسے امریکہ میں کوئی محب مناظر تہتیروں اور سختوں کی دیواروں اور عام مسرک کے گرد و پیش کے دیہاتی پن کو بالکل نظر انداز کرتا ہے اور سبزہ زار کے دیگر عناصر کے حسن سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ حالانکہ ایک نوواردیورپی کے لئے ان دیواروں کا نظر انداز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ یہ اس کی نظر کے سامنے رہتی ہیں اور اس کے لطف میں خلل انداز ہوتی ہیں۔

مسرگر نے مسٹر جینٹ اور مسٹر نٹ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو عناصر نظر انداز ہو جاتے ہیں وہ معمول کے شعور کے ایک منقطع ٹکڑے میں محفوظ رہتے ہیں جس کو ایک خاص طریق پر جوڑ کر اس کا حال بن سکتے ہیں۔

زیادتی حس بھی ایسی ہی عام علامت ہے جیسی کہ بے حسی جلد پر نقطوں کے مابین معمول سے کم فاصلے پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ ایسی حاسہ اس قدر ذکی ہوتا ہے کہ (بقول مسٹر ڈیلوف) کہ ایک معمولی سادہ کارڈوں کی ایک گڈی میں سے ایک کارڈ کو لیکر اور اپنی انگلیوں کے سروں پر رکھ کر اس کے وزن کا اندازہ کر کے اس کو دوبارہ اس مجموعے میں سے علیحدہ کر سکتی تھی۔ یہاں ہم اس حد کے قریب آگئے ہیں جہاں بہت سے اشخاص کے نزدیک توجہ کے لئے معمولی حواس (خواہ وہ کتنے ہی ذکی ہوں) کے علاوہ کسی اور شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ میں نے دیکھا کہ عامل نے بیس سکوں کی ایک ڈھیری لگا دی اور اس میں سے ایک معمول کو دیا، اور پھر اس سے لیکر اس میں ملا دیا۔ جب اس سے کہا گیا کہ

اس میں ڈھیری میں سے، اس سکنے کو علحدہ کرے تو اس نے ہمیشہ ٹھیک اسی سکنے کو نکالا، اور پہچاننے کا سبب ہر بار اس نے یہ بتایا کہ اس میں وزن زیادہ ہے۔ سمعی دکاوت حس کی بنا پر ایک معمول دور کرے کی گھڑی کی ٹمک یا اس میں اپنے عامل کے بولنے کی آواز کو سن سکتا ہے۔ بصری زیادتی حس کی ایک عجیب و غریب مثال برگسان نے بیان کی ہے، جس میں ایک معمول جو نیا ہر ایک کتاب کو الٹی طرف سے پڑھ رہا تھا، جس کو عامل تھا، ہوا تھا اور دیکھ رہا تھا، اس کے متعلق یہ ثابت ہوا کہ دراصل یہ اس مثال سے پڑھ رہا تھا، جو اس کتاب کے حروف کی عامل کے قرینہ پر واقع ہو رہی تھی۔ یہی معمول خوردین کے بغیر ایسی چیزوں کو دیکھ سکتا تھا جن کو خوردین کے مشاہدے کے لئے رکھا گیا تھا۔ فطر کی زیادتی کے ایسے واقعات جیسے کہ ٹاگوٹ اور ساویر نے بیان کئے ہیں، جن میں کہ معمول ایسی چیزوں کو دیکھ سکتے تھے، جن کا عکس غیر منعکس اجسام پر پڑتا تھا یا غیر شفاف دفتی میں سے دیکھ سکتے تھے، ایسے واقعات موجودہ بحث سے نہیں بلکہ نفس تحقیق سے متعلق رکھتے ہیں۔ تنویم میں بصارت کے غیر معمولی تیزی کے امتحان کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ معمول کو گتے کے صاف ستھے پر ایک تصویر کے دیکھنے کا وہم پیدا کر دیا جائے، پھر اس گتے کو اسی قسم کے اور بہت سے گتوں میں ملا دیا جائے۔ معمول ہمیشہ اسی گتے کو نکالے گا اور اسی میں اس کو وہ تصویر نظر آئے گی۔ اور اگر اس کو لوٹ دیا گیا ہو، یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہو، تو یہ ہمیشہ بتائے گا کہ اس کو لوٹ دیا گیا ہے، یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہے، اگرچہ اس پاس کے دیکھنے والوں کو اس کی شناخت کے لئے کسی تدبیر سے کام لینا پڑے گا۔ اس کی توجیہ یہی ہے کہ معمول گتے کی ایسی خفیف خصوصیات کو پہچان لیتا ہے جن کو معمولی حالت میں کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس پاس کے لوگ اپنے لب و لہجے اور اپنے نفس وغیرہ سے اس کی رہبری کرتے ہیں، تو یہ اس دکاوت حس کا دوسرا ثبوت ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنی بیداری کی حالت کی نسبت تنویم کی حالت میں لطیف تر شخصی علامات کا احساس ہوتا ہے (خصوصاً اپنے عامل کی ذہنی حالتوں کا)۔ اس کی مثالیں نام نہاد مغناطیسی قوت میں ملتی ہیں

اس حالت میں معمول کوئی کنتی ہی شدت سے التبا کرے مگر اس پر اثر نہیں ہوتا بلکہ خلاف اس کے وہ عامل کے خفیف ترین اشارے کی تعمیل کرتا ہے۔ اگر وہ سکتے کے عالم میں ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں اپنی حالت کو صرف اس وقت باقی رکھیں گے کہ عامل ان کو حرکت دے۔ اگر کوئی اور حرکت دے گا تو وہ گر پڑے گا۔ اس سے زیادہ قابل لحاظ واقعہ یہ ہے کہ جس شخص کو عامل چھو دے یا انگلی سے اشارہ کر دے، اگرچہ کنتا ہی چھپا کر کرے اس کے بھی سوال کا معمول جواب دے گا۔ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ معمول کے حواس عامل کی حرکات کے لئے خاص طور پر ذکی ہو جاتے ہیں تو ان واقعات کی توقع اور اشارے یا ایما سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر عامل کمرے سے باہر چلا جاتا ہے تو معمول سے اکثر بیچ پریشانی اور بھینسی کا اظہار ہوتا ہے۔ مسٹری گے اکثر یہ تجربہ کیا کرتے تھے کہ معمول کے ہاتھوں کو ایک غیر متعارف پر دے میں سے باہر نکالتے اور عامل سے کہتے کہ ایک انگلی کی طرف اشارہ کرے۔ اس اشارے کے ساتھ ہی معمول کی وہ انگلی سخت اور بے حس ہو جاتی تھی۔ پاس کا کوئی اور آدمی اگر دوسری انگلی کی طرف اشارہ کرتا، تو اس سے وہ انگلی کبھی بے حس اور سخت نہ ہوتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ ان تربیت یافتہ معمولوں میں اپنے عاملوں کے ساتھ انتخابی تعلق نے تنویمی حالت میں ترقی کی تھی۔ لیکن بعض میں غفلت بیداری کی حالت میں اس وقت بھی واقع ہوا، جب کہ ان کا شعور کسی چوتھے شخص سے دلچسپ گفتگو میں مصروف تھا۔ میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ جب میں نے ان اختیارات کو دیکھا تو میں نے یہ تسلیم کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ مختلف اشخاص کے اشتراقات میں ایسے فرق ہوتے ہیں جن کا ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے، اور ان کے لئے ایک ایسی امتیازی حیثیت ہے جس کا ہم کوئی واضح تعقل قائم نہیں کر سکتے۔ لیکن جو بعض معمولوں میں تنویمی بے ہوشی سے پیدا ہو جاتی ہے۔ مقناطیسوں اور وساتوں کے متعلق جو عمیر القہم روایتیں بیان کی جاتی ہیں، اگرچہ وہ جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں عامل کے غیر ارادی اشاروں کا نتیجہ ہوتے ہیں، یقیناً ان میں زیادتی حس کو دخل ہوتا ہے، کیونکہ عامل جہاں تک ہو سکتا ہے اس لمحے کے چھپانے کی کوشش کرتا ہے، جب مقناطیس کو عمل میں لایا جاتا ہے، بائیں ہر

معمول کو صرف یہی نہیں کہ اس لمحے کا پتہ چل جاتا ہے جس وقت مقناطیس کو عمل میں لایا جاتا ہے جس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے، بلکہ ممکن ہے اس سے ایسے نتائج مرتب ہو جائیں جن کی ابتداءِ حال کو ہرگز توقع نہ ہو۔ ایک پہلو کے انقباضات حرکتِ خارج اور اہم جسم کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیے جاتے ہیں۔ اور اہم جسم وہ جاتے ہیں یا رنگ ستم میں ان کو بدل دیا جاتا ہے جو جذبی کیفیتیں ایسا اشارے سے پیدا ہوتی ہیں وہ مخالف حالتوں میں بدل جاتی ہیں۔ وغیرہ۔ بہت سے اہل ایٹالیہ کے مشاہدات فرانسیسیوں کے مشاہدات کے مطابق ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہے کہ اگر غیر شعوری اشارہ اس معاملے کی نہ تیار ہو، تو مریضوں سے یہ نتائج لانے کی غیر معمولی قوت ظاہر ہوتی ہے کہ ان کے مال ان سے کس مل کی توقع رکھتے ہیں۔ فی الحال ہم کو جس کی زیادتی و کمات سے بحث ہے۔ اس کا طریقہ ہنوز متعین نہیں ہوا ہے۔

اشارے کے ذریعے سے اعضائے جسم کے تغذیے میں فرق واقع ہو سکتے ہیں۔

یہ نتائج ہم کو طب کی طرف لے جاتے ہیں اور یہ ایسا موضوع ہے جس پر میں یہاں گفتگو نہیں کرنی چاہتا۔ مگر میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ بعض منتخب معمولوں میں خون کے جمع ہونے جلنے آبلے پڑنے گھٹی یا ناک اور جلد سے خون بہنے کے اشارے سے یہ نتائج واقع نہیں ہوتے۔ مسٹر بیونس، برجن، برہیم، باور و بیورٹ، چارکٹ، ڈیلیوف، ڈیوہانٹ، پالیر، فوکاکان، فاریل، جینڈراسک، کرافٹ اینٹ، لیٹ، لیجاؤس، لپیباٹل اور دیگر حضرات نے حال ہی میں ان میں سے کسی نہ کسی واقعے کی تصدیق کی ہے۔

مسٹر ڈیلیوف نے اشارے کے ذریعے سے جلنے کے اثر کو اور مسٹر لیجاؤس آبلہ کو باطل کیا ہے۔ ڈیلیوف کی اپنے اختبارات کی طرف سائیریری میں بھی دیکھ کر رہبری ہوئی کہ جلنے کے اشارے سے جلد پر جلن کا نشان نمایاں ہو گیا۔ اس سے انھوں نے یہ استدلال کیا کہ اگر الم کا تصور سرخی پیدا کر سکتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود الم ایک سرخی پیدا کرنے والا مہیج ہے اور اگر حقیقی جلن سے اس کو نکال دیا جائے، تو اس کی سرخی بھی رفع ہو جانی چاہیے۔ اس نے فی الواقع جسد کے مختلف حصوں پر ایک ترتیب کے ساتھ چرکا دیا، اور یہ کہا کہ ایک طرف الم محسوس

نہ ہونا چاہیئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس طرف جن کا خشک نشان پڑا اور اس کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ لیکن دوسری طرف آبلہ پڑا اور م ہوئی اور بعد میں داغ بھی باقی رہا۔ اس سے بعض ان ضربوں کے بے ضرر ہونے کی توجیہ ہوتی ہے جو معمولوں پر غشی کی حالت میں لگائی جاتی ہیں۔ مگر اور بناوٹ کا امتحان کرنے کے لئے اکثر اوقات انگلیوں پر یا زبان میں پن چھو دیا جاتا ہے یا سخت قسم کا لٹکھٹکھایا جاتا ہے وغیرہ۔ جب معمول ان ہیجانات کو محسوس نہیں کرتا، تو ان کا بعد میں اثر ہی نہیں رہتا۔ اس ذیل میں اس واقعے کو بھی یاد دلایا جاتا ہے، جو بعض درویشوں کے متعلق سننے میں آتا ہے کہ وہ اپنی عبادت کے جوش میں خود کو مجروح کر لیتے ہیں مگر ان کے زخموں میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ دوسری طرف جلد کا سرخ ہو جانا، اور اس میں سے نمون جاری ہونا جو اشارے کے ذریعے ایک خط کیلئے یا اس پر کسی شے کے دبائے سے پیدا ہوتے ہیں، ان واقعات کو جو ہم کیتھولک صوفیوں کی نسبت سنتے چلے آئے ہیں، ان کے ہاتھوں پاؤں پہلوؤں اور پیشانی پر نشان ہوتے تھے، نئی روشنی میں لاتا ہے۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے کہ ایک واقعے سے اس وقت تک انکار کیا جاتا ہے، جب تک کہ اس کی مناسب توجیہ نہیں ملتی۔ اس قسم کی توجیہ ملنے کے بعد اس کو بہت جلد تسلیم کر لیا جاتا ہے اور جس شہادت کو اس وقت تک بالکل ناکافی سمجھا جاتا تھا جب تک اس کے پیش کرنے میں کلیسا کی غرض والہستہ معلوم ہوتی تھی، اس وقت حکمی معلومات کے لئے بالکل کافی سمجھ لی جاتی ہے، جب یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مشہور ولی کو اختنائی صریح کامر بیض خیال کیا جاسکتا ہے۔

اب دو اور موضوع باقی ہیں۔ یعنی اشارے کے اثرات بعد تنویم اور اشارے کے اثرات بحالت بیداری۔

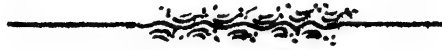
بعد تنویم یا موخر اشارے وہ ہوتے ہیں جو مریموں کو بے ہوشی کے عالم میں دینے جاتے ہیں، کہ وہ بحالت بیداری عمل میں آئیں۔ بعض مریموں میں یہ اس وقت بھی کامیاب ہوتے ہیں جب عمل کے لئے کوئی عجیب مدت مقرر کر دی جاتی ہے یعنی ہسینوں اور ایم لیجاٹو سس کے یہاں ایک صورت میں ایک برس کے بعد۔

اس طرح سے مال معمول کو بے ہوشی کے رفع ہونے کے بعد الم محسوس کر سکتا ہے منطو ج کر سکتا ہے بھوک یا پیاس محسوس کر سکتا ہے یا اس میں ایجابی یا سلبی وحش پیدا کر سکتا ہے یا اس سے کوئی عجیب و غریب حرکت کر سکتا ہے نتیجہ زیر بحث کے متعلق یہ حکم دیا جا سکتا ہے کہ فوراً واقع نہ ہو، بلکہ ایک مدت کے گزرنے کے بعد واقع ہو، یا ایک خاص اشارے پر واقع ہو۔ جس وقت اشارہ ہوتا ہے، یا مدت پوری ہو جاتی ہے، معمول جو اس وقت بالکل معمولی بیداری کی حالت میں ہوتا ہے، اس نتیجے کا تجربہ کرتا ہے، جس کا اس کو اشارہ کیا گیا تھا۔ اکثر حالتوں میں وہ اشارے کی تعمیل تو کرتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس پر تنویمی حالت از سر نو طاری ہو جاتی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جس لمحے میں وحش یا وہ عمل جس کے انجام دینے کا اشارہ کیا گیا تھا، ختم ہو جاتا ہے، اسی وقت وہ اس کو قبول جاتا ہے، اور اس کے علم سے بھی انکار کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اس مسئل کے دوران میں وہ اشارہ قبول کر سکتا ہے، یعنی اگر حکم دیا جائے تو وہ نئے اوہام وغیرہ میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد ہی یہ اشارے سے متاثر ہونے کی کیفیت غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ بعد تنویمی احکام کی تعمیل کے وقت تنویمی حالت میں مبتلا ہو جانا ضروری ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معمول اس سے واقف ہو۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے ہیں۔ ان کو ہم دور بروکا دور ورنک اور دور چارکاٹ کہہ سکتے ہیں بروکا کی جو تحقیق ہے، اس کا تو ذکر آ ہی چکا ہے۔ ورنک سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں گفتگو سمجھ تو سکتا ہے، مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا۔ اس نے اول الذکر حالت کو مدغنی فص کے گزند یا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرہ پن کی ہے اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق، ڈاکٹر ایلن اشار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انصوں نے مشاہدہ کیا ہے، جن میں مریض لکھو پڑھ اور بول سکتا تھا، مگر جو کچھ اس سے کہا جاتا تھا، اس کو سمجھ نہیں سکتا تھا ضرر پہلی اور دوسری تلفیف کے عقبی دو تہائی حصے تک محدود تھا، ضرر اچھٹا

ہاتھ سے کام کرنے والے یعنی ہائیں دماغ والوں میں مثل حرکی افزیا کے ہائیں جانب ہوتا ہے، اونی قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جب کہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہو جاتا ہے۔ داینا مرکز اس کا کام دے گا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کا ثانی مرکز اس کا کام دے گا۔ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں ان کا ایک طرف تو ان اشیا کے ساتھ اختلاف ہوتا ہے، جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے جن کو یہ ظاہر کرتی ہیں۔ ڈاکٹر اسٹار کے پچاس واقعات میں سے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی اشیا کے نام سے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں جیسا کہ ورنک نے کہا ہے تکلم لازمی طور پر حرکی اشاروں میں ہوتا ہوگا۔ یعنی ہمارے تصورات براہ راست حرکی مرکوزوں کو متہیج نہیں کرتے، بلکہ اپنے الفاظ فی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ تکلم کے لیے یہ سب سے قریبی مہیج ہوتا ہے اور جہاں ہائیں صدعی فص میں اس راستے کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے، ان کو ہم مثلاً ذکہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہوں گے۔ مریض یا تو اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصے سے کام لیتا ہوگا، یعنی بصر لمس وغیرہ کے مرکوزوں سے یا پھر سہمی حلقے سے کام لیتا ہوگا۔ اس قسم کے انفرادی اختلافات کی موجودگی میں چار کاٹ لے واقعات کی نسبت دقیق تحلیل کی ہے جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہو گیا ہے۔

ہر شے عقل یا علاقہ جس کا نام لیا جاسکتا ہے اس میں بہت سے خواص اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذبان میں ہر شے کے خواص مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ الر دماغ کے مختلف۔ انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں تو ظاہر ہے کہ بہت سہل ہوگا

اس سلسلے میں اور تحریات جن کی سفارش کی جاسکتی ہے ان کا تعلیق میں ذکر کر دیا گیا ہے ان سب سے اکثر میں ایک تاریخی خاکا اور بہت کچھ کتابوں کا ذکر ہوتا ہے۔ مسٹر ڈیساٹرسکن برلن نے متعلقہ کتب کی ایک طویل فہرست شائع کی ہے۔



۱۔ حیوانی متفانییت مصنف (Binet and Fere) سلسلہ حکمت بین الاقوامی اشراقی علم الصلاح طبع نیویارک ۱۸۸۹ء مصنف (A. Brenhein) (De La Suggestion) مصنف (J. Liegeois) طبع ۱۸۸۹ء ای گرنے صاحب کے دو مضمون مطبوعہ (Mind) جلد نہم۔ حال میں اس موضوع کی دلچسپی کا احیا ہوا ہے۔ اس سلسلے میں افسوس کی بات ہے کہ ڈاکٹر جان کیرسلی پل ساکن فیلڈلفیا کی نہایت عمدہ انتقادی اور علمی تعریف پوری طرح پرشہرت حاصل نہیں کر سکی۔ اس کا مرتبہ بریڈ کی تحقیقات سے کم نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مصنف کی کتاب کے پانچ مضامین کے صفحات ۱۳۱-۲۴۲ طبع ۱۸۸۹ء کا مطالعہ کرو۔

باب بست و ششم

تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج

اس آخری باب میں اس شے سے بحث کروں گا جس کو بعض اوقات نفسی پیدائش کہا گیا ہے، اور تحقیق کرنے کی کوشش کروں گا، کہ کس حد تک خارجی ماحول میں روابط اشیا سے ہمارے بعض چیزوں کے متعلق خاص طرح سے خیال کرنے اور ان پر خاص طرح سے رد عمل کرنے اور کسی اور طرح سے خیال کرنے رد عمل نہ کرنے کے رجحان کی توجیہ ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو ان اشیا کا اس سے پہلے تجربہ نہ ہوا ہو یا تقریباً تجربہ نہ ہوا ہو۔ یہ ایک معروف حقیقت ہے، کہ اکثر تغذیاء لازمی ہوتے ہیں۔ یہیں اس موضوع کے ساتھ کہ ”تسطیل کے مقابل کے اضلاع“ یہ معمول زیادہ کرنا ضروری ہے ”مساوی ہوتے ہیں“ بشرطیکہ ہم ان دونوں کا ساتھ خیال کریں۔ حالانکہ موضوع ”کل“ کے ساتھ ہیں اس طرح سے معمول ”بارش ہوگی“ کا زیادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ حدود کو مشکوک طور پر جو جوڑا جاتا ہے اس کی وجہ عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ تجربے کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اور یقینی طور پر جو جوڑا جاتا ہے اس کی وجہ یہ تسلیم کی جاتی ہے، کہ ذہن کی عضوی ساخت کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اس ساخت کو نام نہاد اولیٰ ماورائی الاصل فرض کرتے ہیں یا کم از کم ایسا مانتے ہیں جس کی توجیہ تجربے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی۔ بڑا طاف

اس کے ارتقائی تجربی اس کو تجربے پر بھی مبنی مانتے ہیں، اور فرد ہی کے تجربے پر نہیں، بلکہ قدیم سے قدیم آبا و اجداد کے بھی۔ ہمارے جذبی اور جبلی رجحان ہمارے بعض چیزوں کے خیال یا ادراک کے ساتھ بعض حرکات کے جوڑے کی ناقابل مزاحمت تسویقات بھی ہماری خلقی ذہنی ساخت کی خصوصیات میں سے ہیں، اور لازمی تصدیقات یا احکام کی طرح اولی اور تجربی ان کی اسی طرح مختلف طور پر ترجمانی کرتے ہیں۔

اس باب میں تین چیزوں کے واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔
 (۱) اگر لفظ تجربے کے معنی لیے جائیں جس معنی میں یہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، تو نسل کے تجربے سے بھی ہمارے اولی احکام و تصدیقات کی اسی طرح توجیہ نہیں ہوتی جس طرح سے انفرادی تجربے سے نہیں ہو سکتی۔
 (۲) یہ کہ اس یقین کی کوئی عمدہ شہادت نہیں ہے کہ ہمارے جبلی روایات اسی ماحول کے مابین ہمارے اجداد کی تعلیم کا نتیجہ ہیں جو پیدائش کے وقت ہماری جانب منتقل ہوتے ہیں۔

(۳) یہ کہ ہماری عضوی ساخت کی توجیہ خارجی ماحول کے ساتھ ہمارے شعوری تعلق سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو ایسے خلقی تغیرات کا نتیجہ سمجھنا چاہیے جو ابتداءً تو اتفاقی ہوتے ہیں، مگر بعد کو نسل کی مقررہ خصوصیات کی حیثیت سے منتقل ہوتے ہیں۔

پس یہ حیثیت مجموعی واقعات کی جو توجیہ اولی پیش کرتے ہیں میں اس کا موئید ہوں۔ اگرچہ مجھے ان نئے دعوے کی فطرتی نقطہ نظر سے ناگید کرنی چاہیے۔ پہلی بات جو مجھے کہنی پڑے یہ ہے کہ کل مذاہب (ان میں اور امور میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو) اس امر کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ حرارت بروقت لذت الم سرخ کبود آواز خاموشی وغیرہ کی عنصری کیفیات ہماری فطرت ذہنی کے اصلی خلقی یا اولی خواص ہیں، اگرچہ ان کو واقعی شعور کے اندر بیدار کرنے کے لئے تجربے کی ضرورت ہو، اور بغیر اس کے یہ ہمیشہ کے لئے خفہ رہیں۔ احساس و حقائق (جن کے سس سے احساسات عالم وجود میں آتے ہیں)

کے تعلق کے دو مفروضے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے مطابق یہی صورت اگر ٹھیک رہے۔ کیونکہ اولاً اگر کوئی احساس اس حقیقت کو منعکس نہ کرے جس سے کہ یہ عالم وجود میں آتا ہے، اور جس کے ہم اس کو مطابق کہتے ہیں، تو بلاشبہ یہ ذہنی پیداوار ہوگا۔ خود اس کی تعریف کی رد سے یہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ثانیاً اگر یہ حقیقت کو کامل طور پر منعکس بھی کرتا ہو، تو بھی یہ خود قلعی طور پر وہ حقیقت نہیں ہوتا۔ یہ کس کا شئی ہوتا ہے، اور ذہنی رد عمل کا نتیجہ۔ اور یہ امر کہ ذہن میں ٹھیک اس شئی کی طرح سے رد عمل کرنے کی قوت ہے اس کو اس کی نوعیت اور اس سے خارج حقیقت کی نوعیت کے مابین ہمواری کہہ سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں دونوں کے اوصاف میں مطابقت ہے۔

پس ان عناصر کی اصلیت کے متعلق کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ فلاسفہ میں جو اختلاف ہے وہ قطعاً ان اشکال ترکیب کے متعلق ہے۔ تجربہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اشکال صرف اس سلسلہ ترکیب کے مطابق ہو سکتی ہیں جس میں عناصر خارجی عالم کے ارتسام سے ابتداء متبیح ہوئے تھے۔ اولیہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ترکیب کی بعض صورتیں خود عناصر کی نوعیت سے بھی مطابق ہوتی ہیں، اور اس نتیجہ کو تجربے کی کوئی مقدار بھی بدل نہیں سکتی۔

تجربے سے کیا مراد ہے

یہ جھگڑا عضوی ذہنی ساخت کے متعلق ہے۔ کیا ذہن ایسی ساخت رکھتا ہے یا نہیں۔ آیا اس کے مافیہ ابتداء ہی سے مرتب ہوئے ہیں یا ان کے اندر جو ترتیب ہوئی ہے، وہ تجربے کی بدولت ہوئی ہے۔ اب جب ہم تجربے کے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو پہلے اس کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہم اس لفظ کے خاص معنی لینے ہیں۔ تجربے کے معنی کسی خارجی شے کے ہیں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ہم کو متاثر کرتی ہے خواہ یہ از خود متاثر کرے یا ہماری مساعی اور افعال کی بنا پر۔ ارتسامات جیسا کہ یہ بخوبی جانتے ہیں، اسلئے ہم وجودیت کے

خاص نظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ اور ذہن کی عادات ارتسامات کی عادات کی نقل کرتی ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری امشیا کی تشنلات زمان و مکان کی ترتیبات اختیار کر لیتی ہیں جو خارج کی مکان و زمان کی ترتیبات کے مشابہ ہوتی ہیں یکساں خارجی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے مستقل اجتماع ہوتے ہیں اور انسانی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے عارضی اجتماع ہوتے ہیں۔ یہیں یہ یقین ہے کہ آگ جلاتی ہے اور پانی تڑکرتا ہے۔ اس سے ہم کو کمرہ یقین اس امر کا ہوتا ہے کہ بجلی کے بعد گرج ہوگی۔ اور اس امر کے متعلق ہمیں مطلق کوئی یقین نہیں ہوتا کہ آیا اجنبی کتا ہم کو دیکھ کر بھونکے گا یا خاموش رہے گا۔ اس طرح سے تجربہ ہم کو برعادت و حقائق ہوتا اور ہمارے ذہن کو اشیا کے مابین زمان و مکان کے روابط کا آئینہ بناتا رہتا ہے۔ اصول مادیت جو ہم میں ہے وہ اس نقل کو ہمارے اندر اس قدر جما دیتا ہے کہ ہم کو اس کا ٹھیک کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جو نظام خارج میں اس وقت موجود ہے اس سے مختلف کیونکر ہو سکتا تھا اور ہم ہمیشہ حال سے اس امر کا اندازہ کرتے رہتے ہیں کہ مستقبل کیا ہوگا۔ ایک خیال سے دوسرے خیال تک جو یہ تغیر کی عادتیں ہیں یہ ذہنی ساخت کی ایسی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو پیدائش کے وقت موجود نہیں ہوتیں ہم تجربے کے ڈھالنے والے اثر کے تحت ان کے نشو و نما کو محسوس کر سکتے ہیں۔ اور ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اکثر اوقات تجربہ خود اپنے لئے ہوئے کام کو ان کیا کر دیتا ہے اور قدیم تسلسلوں کی جگہ نئے سلسلے لاتا ہے۔ تجربے کا نظام اشیا کے اس زمانی و مکانی اجتماعات کے معاملے میں ہمارے فکر کی اشکال کی بلاشبہ علت اصل ہے۔ یہ ہمارا معلم ہمارا بہترین مددگار و دوست ہوتا ہے۔ اور اس کے نام کو بلحاظ اس کے اس قدر مفید ہونے کے مقدس خیال کرنا چاہئے اور اس کے کوئی مبہم معنی نہ لئے جائیں۔

اگر ذہن کے تصورات کے مابین کل روابط کی ترجمانی معطیات میں کی ایسی ترکیبات کے طور پر ہو سکے جن کو خارج سے موجود کی حالت میں احوال دیا گیا ہے تو اس حالت میں تجربہ صحیح معنی میں ذہن کا واحد ڈھالنے والا ہوگا۔

نفسیات میں تجربی مذہب کے لوگوں نے زیادہ تر یہ بحث کی ہے کہ

ان کی اس طرح سے ترجمانی ہو سکتی ہے۔ ہماری نیت سے پہلے اس سے مراد صرف فرو کا تجربہ تھا۔ لیکن آج کل جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ذہن انسانی کی موجودہ شکل تجربے پر مبنی ہے تو اس کی مراد آبا و اجداد کا تجربہ بھی ہوتا ہے۔ اس کے متعلق مسٹر اسپنسر کا بیان زور دار بیانیوں میں سب سے پہلا ہے اور اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو تمام و کمال نقل کیا جائے۔

”یہ مفروضہ کہ داخلی حالتیں خارجی حالات کے مختلف تجربے کے مطابق ہوتی ہیں ہمارے ذہنی مظاہر کے کل واقعی علم کے مطابق ہے۔ اگرچہ جس حد تک اضطرابی افعال اور جبلتوں کا تعلق ہے تجربے کا مفروضہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس جگہ ناکافی معلوم ہوتا ہے جہاں شہادت ہماری دسترس سے باہر ہوتی ہے۔ نہیں بلکہ یہاں بھی جتنے واقعات ہم کو مل سکتے ہیں وہ اس نتیجے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خود بخود پیدا ہو جانے والے نفسی روابط ان تجربات کے محفوظہ جانے کی بنا پر ہوتے ہیں جو پست تہا نیت سے ہوتے چلے آتے ہیں۔“

خلاصہ یہ ہے کہ یہ امر تو مسلمہ ہے کہ کل نفسیاتی علاقے (سوائے ان کے جو قطعاً ناقابل تجربہ ہیں) کا تعین تجربات سے ہوتا ہے۔ اگر اور چیزیں مساوی ہوں تو ان کی مختلف قوتوں کا تعین تجربات کی کثرت سے ہوتا ہے۔ یہ ایک ناگزیر نتیجہ ہے کہ لا تعداد تجربات سے ایسا نفسی رشتہ پیدا ہوتا ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا۔ اگرچہ لا تعداد تجربات ایک فرد کو نہیں ہوتے مگر افراد کے ایک ایسے سلسلے کو ہو سکتے ہیں جن سے ایک نسل بنتی ہے۔ اگر وہ رجحانات جو اس طرح سے نظام عصبی میں پیدا ہوتے ہیں متواتر ہوتے ہوں تو یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ کل نفسیاتی علاقے ضروری اور عارضی ہر طرح اپنے متعلقہ خارجی علاقے کے تجربات سے ہوتے ہیں۔ اور اس طرح سے نفسی اور خارجی علاقے میں ہم نوائی پیدا ہوتی ہے۔

اس طرح سے تجربے کا مفروضہ ایک عمدہ حل ہے۔ جبلت کی پیدائش اور اس میں سے حافطے اور عقل کا نشو و نما اور معقول افعال و نتائج کا جعلی بن جانا ان سب کی ایک اصول سے توجیہ ہو سکتی ہے جو یہ ہے کہ نفسی حالتوں کے مابین جو ارتباط ہوتا ہے وہ اس تعداد کی کثرت کے متناسب ہوتا ہے جس سے کہ

متعلقہ خارجی منظم کی اضافت کا تجربے میں اعادہ ہوتا ہے۔
 اس عام قانون پر کہ اگر اور چیزیں مساوی ہوں تو نفسیاتی حالتوں کا
 ربط اس کثرت سے متناسب ہوتا ہے جس کثرت سے کہ یہ تجربے میں واقع
 ہوتی ہیں اگر اس قانون کا اضافہ کر دیا جاتا ہے کہ عادی نفسی تسلسل ایک طرح کا
 وراثتی رجحان بھی پیدا کرنے میں جو متواتر حالات و شرائط کے تحت پیشہ پائنت
 کے بعد مجموعی ہو جاتے ہیں تو اس سے انشکال فکر کی بھی توجہ ہو جاتی ہے۔ یہ
 تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ مرکب اضطرابی افعال جن کو جنٹین کہتے ہیں ان کا قیام
 اس اصول پر سمجھ میں آسکتا ہے کہ داخلی اضافات دائمی اعادے منظم ہو کر خارجی
 علاقہ کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اب ہم کو یہ بتانا ہے کہ ان مربوط ناقابل افتراق
 جبلی ذہنی اضافات کی بھی جن سے کہ ہمارے تصورات مکان و زمان بنے ہیں
 اسی اصول سے توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ان خارجی اضافات کے مطابق بھی
 جن کا ایک عضو لیے کی زندگی میں بھی اکثر تجربہ ہوتا ہے ایسی داخلی اضافات
 قائم ہوں جو تقریباً از خودی بن جائیں۔ اگر نفسی تغیرات کا ایسا مجموعہ جیسا کہ وحشی کی
 پرندے کے تیراتے وقت رہبری کرتا ہے متواتر اعادے سے اس قدر منظم ہو جائے
 کہ حل درستی کا خیال کیے بغیر حل میں آیا گئے۔ اور اگر اس قسم کی مشق اس حد تک
 متواتر ہو کہ خاص قسم کی نفسی خاص قسم کی صلاحیتیں رکھتی ہوں تو اگر بعض ایسی خاص
 خارجی اضافات ہوں جن کا تجربہ کل عضویوں ان بیداری کی حالت میں پر لہو ہوتا رہتا
 ہو۔ ایسی اضافات جو مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں۔ تو ان کے مطابق ایسی داخلی
 اضافات قائم ہو جائیں گی جو اسی طرح سے مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں گی۔ اسی قسم
 کی اضافات زمان و مکان میں ہوتی ہیں۔ جو ذہنی اضافات ان خارجی اضافات کے
 مطابق ہوتی ہیں ان کی ترتیب مجموعی رہی ہے اور نہ صرف ایک نسل میں بلکہ پیشہ پائنت
 تک۔ اس لئے اس قسم کی اضافات اوروں کی نسبت زیادہ مستحکم بن گئی ہیں۔ چونکہ
 موجودات خارجی کے مابین ان اضافات کا شخص کو ہر ادراک اور ہر عمل میں تجربہ ہوتا
 ہے اس لئے اس بنا پر بھی ان کے مطابق داخلی اضافات کا ہونا ضروری ہے۔ جو
 مقابلہ اور سب سے زیادہ ناقابل افتراق ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ خیرانیوں کل دیگر

اضافات کی بنیاد ہوتے ہیں اس لئے ایفویں ان کے مطابق ایسے تعقلات ہونے چاہئیں جو اس کے کل دیگر اضافات کی بنیاد ہوں۔ چونکہ یہ فکر کے مستقل اور نہایت ہی کثیر الوقوع عناصر ہیں اس لئے ان کا فکر کے خود عناصر ہو جانا ضروری ہے (ایسے عناصر فکر جن سے پیچھا چھڑانا مشکل ہے) یعنی اشکال و جہان۔

میرے نزدیک مفروضہ بخربہ اور ماورائیہ کے مفروضے کے مابین موافقت پیدا کرانے کی بھی صورت ممکن ہے۔ ان دونوں میں بجائے خود تو کوئی ایک بھی شافی نہیں ہے۔ کانت کے نظریے کو شدید ترین مشکلات سے سابقہ پڑتا ہے۔ اور مخالف مفروضے کو اگر تنہا لیا جائے تو اس میں ایسی ہی شدید مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ غیر محدود دعویٰ کرنا کہ تجربے سے پہلے ذہن بالکل کور ہوتا ہے ان سوالوں کے نظر انداز کرنے کے مساوی ہے کہ تجربے کو منظم کرنے کی قابلیت کہاں سے آئی۔ اور مختلف نسل کے عضویوں اور ایک ہی نسل کے مختلف افراد میں جو اس قوت کے باب میں مدارج کا اختلاف ہوتا ہے، وہ کس وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر پیدائش کے وقت ارتسامات کے انفعالی طور پر لینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا تو گھوڑا بھی اسی قدر تعلیم پذیر نہیں ہے جس قدر کہ انسان ہے۔ اور ایک ہی گھر کی پرورش پائے ہوئے کتے اور بلی کی ذہانت کماؤ کیفہ یکساں نہیں ہوتی۔ اگر اس کو اس کی موجودہ مروجہ صورت میں سمجھا جائے تو مفروضہ بخربہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک خاص نظم و ترتیب رکھنے والا نظام عصبی کوئی اہمیت نہیں رکھتا، یعنی یہ ایسی شے ہوتا ہے جس کا توجیہ میں لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک اہم واقعہ ہے۔ ایسا واقعہ جس کی طرف لائمنز اور دیگر فلاسفہ کی تنقیدیں ایک معنی کے اشارہ کرتی ہیں۔ آیا واقعہ جس کے بغیر تجربات کے امتلاف کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ عام طور پر کل عالم حیوان میں انفعالی نظام عصبی کے تابع ہوتے ہیں۔ عضویاتی یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر اضطرابی حرکت سے بعض اعصاب و عضود کامل تر شیع ہوتا ہے۔ اور یہ کہ پیچیدہ جبلتوں کے نشو و نما میں مراکز عصبی اور انشعقاتی روابط کی اندر ہی پیچیدگی واقع ہونا ضروری ہے۔ یعنی ایک ہی جان مختلف مدارج میں مثلاً سروے اور شریفہ میں اپنے نظام عصبی کے تغیر کے ساتھ

اپنی جبلتیں بدلتی رہتی ہے۔ اور یہ کہ جوں جوں ہم اعلیٰ ذہانت کے جانداروں کی طرف بڑھتے ہیں نظام عصبی کی جسامت اور پیچیدگی میں بہت بڑا اضافہ واقع ہو جاتا ہے۔ اس سے بدیہی طور پر کیا نتیجہ نکلتا ہے اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ارتسامات کو مہلک کرنے اور ان کے مناسب حرکات عمل میں لانے سے ہمیشہ بعض خاص اعصاب کی موجودگی کا پتا چلتا ہے جو ایک خاص ترتیب سے مرتب ہوتے ہیں۔ دماغ انسانی کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزاء کے مابین بہت سے مقررہ اضافات اسی قدر نفسی تغیرات کے مقررہ اضافات کے بجائے ہوتے ہیں۔ دماغی اجزاء کے ریشوں کے مابین مستقل روابط میں سے ہر ربط ایسے منظر کے کسی مستقل ربط کے مطابق ہوتا ہے جو صل کے تجربات میں سے ہوتا ہے۔ مثلاً جس طرح وہ باضابطہ تعلق جو تھنوں کے حسی اعصاب اور عضلات تنفس کے حرکی اعصاب کے مابین ہوتا ہے جو یہی نہیں کہ نوزائیدہ بچے کے لئے چھینک کو ممکن بنا دیتا ہے بلکہ اس سے وہ چھینکیں بھی مترشح ہوتی ہیں جو آئندہ ہوں گی، اسی طرح سے وہ تمام باضابطہ تعلقات جو چھوٹے بچے کے اعصاب کے مابین ہوتے ہیں وہ یہی نہیں کہ ارتسامات کے ایک خاص مجموعے کو ممکن بنا دیتے ہیں بلکہ ان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجموعے آئندہ بھی مرتب ہوں گے یعنی ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مطابق خارجی عالم میں بھی مجموعے ہیں۔ ان سے ان مجموعوں کے وقوف کی طیارہ بھی ظاہر ہوتی ہے ان سے ان قومی کا پتا چلتا ہے جن کے ذریعے سے ان کا ہم ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے جو مرکب نفسی تغیرات پیدا ہوتے ہیں وہ اس طرح سے از خود اور بلاتناہل نہیں ہو جاتے، جس طرح سے کہ وہ اضطراری فعل واقع ہوتا ہے جو مثال میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے مستحکم کرنے کے لئے بعض انفرادی تجربات کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جہاں یہ ایک حد تک اس واقعے پر مبنی ہے کہ یہ مجموعے نہایت ہی پیچیدہ اور ان کے وقوع کی صورتیں نہایت ہی متغیر اور گونا گوں ہوتی ہیں جس کی وجہ سے یہ ایسے نفسی اضافات کے بنے ہوئے ہیں جن میں کمتر ارتباط ہوتا ہے اور اسی سے ان کے مکمل کرنے کے لئے مزید اعمادوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر یہ بڑی حد تک

اس واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے کہ پیدائش کے وقت دماغ کی تنظیم ناقص ہوتی ہے اور اس کی فطری ترقی بیس یا تیس سال تک ختم نہیں ہوتی۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم کلیتہً فرد کے تجربات سے پیدا ہوتا ہے اور اس ذہنی نشو و نما کو نظم انداز کر دیتے ہیں جو نظام عصبی کے فطری نشو و نما کے ساتھ ہوتا ہے، وہ ایسی ہی غلطی کے مرتکب ہونے میں جیسے کہ وہ لوگ جو جسم کے نشو و نما اور ساخت کو کلیتہً ورزش سے منسوب کرتے ہیں اور اس خلقی رجحان کو فراہم کوشش کر دیتے ہیں جو ہر بچے میں بالغ انسان کی صورت اختیار کرنے کے لئے موجود ہوتا ہے۔ اگر بچہ پوری جسامت اور کامل ساخت کا دماغ لیکر پیدا ہوتا، تو ان کا دعویٰ اس قدر غیر معقول نہ ہوتا۔ مگر اب جو کچھ صورت حال ہے اس کی بنیاد پر بچپن اور جوانی میں بتدریج ذہانت کے بڑھنے کا جوا ملہا رہتا ہے، وہ دماغی تنظیم کی تکمیل سے زیادہ بہتر طور پر منسوب ہوتا ہے، بہ نسبت انفرادی تجربات کے، اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کے ثبوت میں یہ واقعہ بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ کامل بلوغ کے بعد بعض اوقات کوئی استعداد بہت تیزی کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے جس کا تعلیم کے زمانے میں پتہ تک نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں فرد کو جو تجربات ہوتے ہیں، وہ فکر کے لئے حقیقی سامان فراہم کر دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ منظم اور منظم روابط دماغی اعصاب کے اندر ہوتے ہیں ان سے اس وقت تک کوئی علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ خارجی اضافات سامنے نہ آئیں جو ان کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ بچے کے روزمرہ کے مشاہدات و استدلالات ان پیچیدہ عصبی روابط کی پیدائش میں مدد دیتے ہیں جو از خود دوران ارتقا میں ہوتے ہیں اور یہ بالکل اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح سے روزانہ کی آہل کو اس کے ہاتھ پاؤں کے نشو و نما میں معین ہوتی ہے۔

پس اس معنی میں کہ نظام عصبی میں ماحول کی اضافات کے مطابق بعض پہلے سے قائم شدہ اضافات ہوتے ہیں۔ اشکال و جلدان کے نظریے میں ایک صداقت ہے مگر ایسی صداقت نہیں جیسی کہ اس کے حامی فرض کرتے ہیں بلکہ ایک مائل صداقت ہے۔ مطلق خارجی اضافات کے مطابق نظام عصبی کی ساخت میں مطلق داخلی اضافات ہوتی ہیں یعنی ایسی اضافات جو پیدائش کے وقت متعین

عصبی روابط کی صورت میں بالقوہ موجود ہوتی ہیں۔ یہ انفرادی تجربات سے منظم اور ان سے علیحدہ ہوتی ہیں۔ اور یہ پہلے وقوفوں کے ساتھ خود بخود ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور صرف یہی اساسی اضافات نہیں ہیں جو پہلے سے متعین ہوں۔ بلکہ ان کے علاوہ کم و بیش مستقل قسم کی اضافات کا ایک حجم غفیر ہے جن کی خلقی طور پر کم و بیش کامل عصبی روابط سے ناسندگی ہوتی ہے۔ لیکن یہ داخلی اضافات جو پہلے سے متعین ہوتی ہیں، اگرچہ فرد کے تجربات سے علیحدہ ہوتی ہیں مگر عام طور پر تجربے سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ ان کا تعین پہلے عضویوں کے تجربات سے ہو چکتا ہے۔ عام استدلال سے یہاں جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ انسانی دماغ لاتعداد تجربات کا ایک باضابطہ رجسٹر ہے، جو زندگی کے ارتقا کے دوران بلکہ ان عضویوں کے ارتقا کے دوران میں ہوتے ہیں جن سے ہو کر انسانی عضو یہ اپنی موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ ان کے تجربات جو سب سے زیادہ یکساں اور کثیر الوقوع تھے، ان کے اثرات بتدریج ازل مع سو و منوارث ہوئے ہیں۔ اور آہستہ آہستہ اس ذہانت کے مساوی ہو گئے ہیں جو انسان کے بچے کے دماغ میں مضمر ہوتی ہے۔ اور جس کو بچہ بعد میں کام میں لانا اور شاید قومی کرنا یا اور پیچیدہ کر دینا ہے۔ اور جسے دقیق افعالوں کے ساتھ یہ آئندہ نسلوں کو میراث میں دینا ہے۔ چنانچہ ایک یوروپین کو ایک پیپو ا کے باشندے کی نسبت ۱۲۰ گنج مکسیر سے لیکر ۳۰ گنج مکسیر تک زیادہ دماغ میراث میں ملتا ہے۔ اسی وجہ سے اس قسم کی استعدادیں جیسے کہ موسیقی ہے، جو بعض ادنیٰ انسانی نسلوں میں مشکل ہی سے موجود ہوتی ہیں، اعلیٰ نسلوں میں خلقی ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر ایسا ہوتا ہے کہ، ایسے وحشیوں میں سے جو اپنی انگلیوں کو بھی شمار نہ کر سکتے تھے اور ایسی زبان بولتے تھے جو صرف اسما و افعال پر مشتمل تھی، نیوٹن اور شکسپیر پیدا ہوئے ہیں۔

یہ بیان بہت ہی دلچسپ ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ صداقت بھی ہے۔ بد قسمتی سے اس میں تفصیلات کا ذکر نہیں ہے، اور جب تفصیلات پر غائر نظر ڈالی جائے گی، اور یہ ہم بہت جلد کریں گے تو ان میں سے اکثر کی اس سادگی کے ساتھ توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اس وقت یہ امر

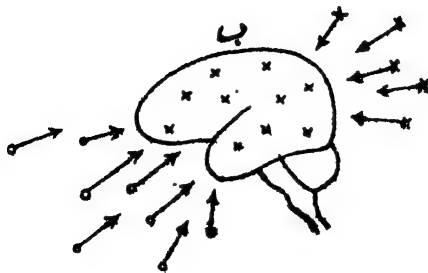
ہماری مرضی پر منحصر رہ جائے گا کہ خواہ ہم اپنے بعض احکام کے متعلق تسلیم کر لیں کہ یہ تجربے پر مبنی نہیں ہیں، یا لفظ تجربہ کے معنی میں اس طرح سے وسعت دیں کہ یہ حالات بھی اس کے اثرات میں داخل ہو جائیں۔

دماغی ساخت کی اصل تصویریں ہیں

اگر ہم اول الذکر صورت کو اختیار کریں تو ہم ایک مختلف فنیہ و دشواری سے دوچار ہوتے ہیں۔ تجربی فلسفہ زمانہ نامعلوم سے مذہبی اشکال فکر کا حریف رہا ہے۔ لفظ تجربہ اپنے گرد مافوق الفطرت کی مخالفت کا ایک ہالا رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسے عمل سے عدم تشغی کا اظہار کرتا ہے جس کا اس کے لئے دعویٰ کیا گیا ہو تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ایسا سکون نہ گویا اس کو سوال و جواب کا شوق ہے، یا کسی نہ کسی طرح سے وہ تائید کیبت سے شغف رکھتا ہے۔ صرف اسی بنیاد پر مجھے یقین واثق ہے کہ جو کچھ میں اب کہنے والا ہوں اس کی بنا پر یہ اس کتاب کے پڑھنے والوں میں سے اکثر کے لئے بالکل ناقابل فہم ہو جائے گا وہ کہیں گے کہ یہ شخص تجربے سے انکار کرتا ہے۔ سائنس سے انکار کرتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ذہن کسی سمجھ سے پیدا ہو جاتا ہے اور خلقی تصورات کا باقاعدہ حامی ہے۔ بس بس ہم اس دنیا فوسفی خرافات کو نہیں سننا چاہتے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے قارئین کا نہ ہونا جو کل باتوں کو تسلیم کرتے جائیں قابل افسوس ضرور ہے مگر میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ لفظ تجربہ کے متعلق معنی میں ان کی معیت سے زیادہ اہم ہے۔ تجربے کے معنی ہر ایسی فطری علت کے نہیں ہیں جو مافوق الفطرت علت کے مخالف ہو۔ اس کے معنی ایک خاص قسم کے فطری عامل کے ہیں جن کے ساتھ ساتھ اور نسبت پیچیدہ فطری عوامل ہی ہو سکتے ہیں۔ مافوق الفطرت کی مخالفت کے حکمی بصورت کے ساتھ ہم کو متفق تو ہونا چاہیے، مگر ہم کو اس کے لفظی بتوں اور ہتوں سے اپنے کو آزاد کرنا چاہیے۔

فطرت کے پاس ایک نتیجے کے پیدا کرنے کے لئے بہت سے طریقے ہوتے ہیں۔

ممکن ہے کہ وہ کسی خاص موقع پر کسی انسانی نطفے کے مکررات کو ایک جہت میں گروہش و یکو انسان کو پیدائشی نقتہ نوہیں یا پیدائشی گویا بنادے یا ممکن ہے کہ وہ معمولی ذہانت کے بچے کو عالم وجود میں لائے اور وہ بچہ اسکول کی سخت محنت کے بعد کامیاب ہوتا جائے۔ وہ ہمارے کانوں میں گھنٹی کی آواز سے گونج پیدا کر سکتی ہے اور کونین کی ایک خوراک کے کھانے سے بھی زرد رنگ کی حس ہی آنکھوں کے سامنے بڑکپ کے پھولوں کے ایک کھیت کو بھی لاسکتی ہے اور سینٹونین کے سفوف کو ہماری غذا کے ساتھ ملا کر بھی زرد رنگ کی حس پیدا کر سکتی ہے۔ بعض واقعی خطرناک ماحول میں لاکر بھی ہم کو خوف زدہ کر سکتی ہے اور کسی ایسی ضرب سے بھی جس سے ہمارے دماغ میں مرضی تغیر پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے عمل کی ان دو صورتوں کے نتیجے کرنے کے لئے دو ناموں کی ضرورت ہے۔ ایک صورت میں تو فطری عوامل اور اکات پیدا کرتے ہیں جو خود فاعلوں سے واقف ہوتے ہیں۔ دوسری صورت میں وہ ایسے ادراکات پیدا کرتے ہیں جو کسی اور شے سے واقف ہوتے ہیں۔ پہلی صورت میں تجربے سے جو کچھ ذہن سیکھتا ہے، وہ خود تجربے کی ترتیب ہوتی ہے جو (بہ الفاظ اسپینسر) داخلی تعلق ہے اور اس خارجی تعلق کے مطابق ہوتا ہے جو آخر الذکر کو یاد کر کے اور جان کر اس کو پیدا کرتا ہے۔ لیکن دوسری اقسام کے فطری عامل کی صورت میں جو کچھ ذہن کو سکھایا جاتا ہے اس کو خود عامل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ اس سے مختلف کسی خارجی علاقے سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک شکل سے ان دوسری صورتوں کا اظہار ہو جائے گا۔ ب۔



شکل نمبر ۱۳

بہتر نہ ہمارے انسانی دماغ کے ہے جو دنیا کے وسط میں ہے۔ کل چھوٹے حلقے جن کے آگے تیر ہیں فطری اشیاء میں (شاہ غروب آفتاب وغیرہ) جو اس کو حواس کے ذریعے سے متاثر کرتی ہیں اور صحیح معنی میں اس کے لئے ہجرت کے کا باعث ہوتی ہیں یہ اس کو عادت و اسلاف سے سکھاتی ہیں کہ ان کے طریقوں کی تہتیب کیا ہے۔ دماغ کے اندر جو ضربی علامت x ہیں اور جتنی اس سے باہر میں یہ دوسری فطری اشیاء و اعمال ہیں (مثلاً رحمیہ میں خون میں وغیرہ) جو اسی طرح سے دماغ کو متاثر کرتی ہیں مگر اپنا کوئی وقوف پیدا نہیں کرتیں۔ دوران سر اور کانوں کی سے کونین کے حواس ظاہر نہیں ہوتے۔ موسیقی کے وہب سے جنینیات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مرضی خوف (شاید تنہائی کے خوف) سے کوئی دماغی مرضیات کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ مگر جس طرح سے دھندلے غروب اور بارانی سحیح میں ذہن میں تغلیق پیدا ہو جاتا ہے وہ خارجی عالم اس قسم کے غروب اور بارش میں تغلیق و تسلسل کو سکھاتا ہے۔

حیوانیاتی ارتقا میں دو صورتیں ہیں جن سے کہ ایک نسل حیوانی اپنے ماحول کی بہتر مقابل بن سکتی ہے۔

اول نام نہاد طریق تطابق ہے جس میں کہ خود ماحول اپنے اندر رہنے والے کو بعض تسلسلات کے دیکھنے کی مشق و عادت پیدا کر کے سخت مزاج بنا دیتا ہے۔ اور اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عادات موروثی ہو جاتی ہیں۔

دوسرا بقول سٹروڈارون اتفاقی تغیر کا طریقہ ہے جس کے لحاظ سے بعض بچے ایسی خصوصیات لیکر پیدا ہوتے ہیں جو ان کے اور ان کی نسل کے بقایاں مفید ہوتی ہیں۔ اس امر کے متعلق کسی کو شبہ نہیں ہے کہ اس قسم کے تغیرات موروثی ہو جاتے ہیں۔

سٹروڈارون پہلی صورت کو توازن راست اور دوسری کو توازن غیر راست کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں توازن فطری اور طبعی اعمال ہونے چاہئیں مگر ان کا تعلق مختلف طبعی حلقوں سے ہے۔ راست اثرات ظاہر ہیں اور ان تک دست کرس ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے بچوں کے اندر

تغیرات کے اسباب کمراتی اور مخفی ہیں۔ راست اثرات وسیع ترین معنی میں حیوان کے تجربات میں۔ جہاں وہ شے حیوان سے متاثر ہوتی ہے، ذہنی عضو یہ ہوتا ہے، یہ شعوری تجربات ہوتے ہیں اور یہ اپنے اثرات و نتائج کے معروضیات و علل دونوں بن جاتے ہیں۔ یعنی اثر خود تجربے کے ایک ایسے رجحان پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ یاد رہے یا اس کے اندر اس امر کا رجحان ہوتا ہے کہ اس کے عناصر آئندہ تشتمل میں بھی اس طرح۔ یہ مربوط ہو جائیں جس طرح سے وہ تجربے میں مربوط تھے۔ تشتمل کے اندر یہ تجربات محض جھوٹے مطلقوں سے ظاہر کئے گئے ہیں۔ برخلاف اس کے علامات ضرب + ذہنی تغیر کے غیر راست اسباب کے بجائے۔ ایسے اسباب جن کا ہم کو فوری طور پر شعور نہیں ہوتا، اور حیوان نتائج کے جو کہ پیدا ہوتے ہیں، راست معروض نہیں ہوتے۔ ان میں سے بعض پیدائش سے پہلے کے کمراتی حواض ہوتے ہیں۔ بعض ذیلی اور بعدی مجموعے ہوتے ہیں، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر ارادی مجموعے نسبتاً راست اثرات کے جو غیر تشتمل و قیق و داعی ریشے پر عمل کرتے ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ بلاشبہ موسیقی کا رجحان ہے جو آج کل بعض افراد میں ہوتا ہے۔ اس کا کوئی حیوانیاتی افادہ نہیں ہوتا یہ نظریہ ماحول میں کسی شے کے مطابق نہیں ہوتا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ ایک شخص کے ایک خاص قسم کا عضو سماعت ہو اور یہ اتفاق ایسے غیر تشتمل اور غیر اہم حالات کے تابع ہے کہ ممکن ہے کہ ایک بھائی کے یہ عضو ہو۔ اور دوسرے کے نہ ہو یہی حال اس دوران سر کے رجحان کا ہے جو سمندر کے اثر سے ہوتا ہے۔ جو اپنے معروض کے طویل تجربے سے پیدا ہونا تو کجا (اگر طوفانی سمندر کو اس کا معروض کہہ سکتے ہیں) بلکہ اس سے فنا ہو جاتا ہے۔ ہماری نسبتاً بلند پایہ جمالیاتی اخلاقی اور علمی زندگی اس قسم کے ذیلی اور عارضی تاثرات سے بنی ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں پشت کے زینے سے داخل ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہو کہ داخل ہی نہیں ہوتے بلکہ مخفی طور پر گھر کے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان دو طریقوں میں امتیاز کے بغیر جن سے ذہن پر حمل ہوتا ہے کوئی شخص کامیابی کے ساتھ نفسی پیدائش پر بحث نہیں کر سکتا۔ تجربہ خاص کا طریقہ سانس کا دروازہ ہے۔ یہ حواس خمسہ کا دروازہ ہے۔ جو حال اس طرح سے دماغ کو متاثر کرتے ہیں وہ

بذات خود معروض ذہن بن جانتے ہیں۔ دوسرے عامل اس طرح سے معروض ذہن نہیں بنتے۔ ایسے دو آدمیوں کے متعلق جن میں مصوری کی مساوی قابلیت ہو اور ان میں سے ایک مصوری کا فطری عطیہ رکھتا ہے اور اس کو کسی نے سکھایا نہ ہو اور دوسرے نے محنت و جاں کاہری سے مصوری کو حاصل کیا ہو، یہ کہنا کہ دونوں کا کمال یکساں طور پر تجربے کا بہین منت ہے، محض لغو ہوگا۔ ان کے کمال اسباب فطری تغلیب کے دور میں بالکل مختلف ہیں۔

اگر متعلم مجھے اجازت دیں تو میں لفظ تجربہ کو ان اعمال کی حد تک محدود رکھوں جو ذہن کو سامنے کے عادات و اسلاف والے دروازے سے متاثر کرتے ہیں۔ لہٰذا کے دروازے کے اثرات کیا ہو سکتے ہیں، یہ بات جیسے جیسے ہم آگے بڑھیں گے واضح ہوتی جائے گی۔ اس لئے میں حقیقی ذہنی ساخت کی طرف متوجہ ہونا ہوں۔

اساسی ذہنی قاتی غوریوں کی پیدائش

- ہم کو (۱) اساسی قسم کی حس اور احساسات فعلیت ملتے ہیں۔
- (۲) جذبات خواہشیں اجلیبتیں تصورات قدر جمالیاتی تصورات۔
- (۳) تصورات زمان مکان و اعداد۔
- (۴) تصورات فرق و مشابہت اور ان کے مدارج۔
- (۵) علی متابعت حادثات کے مابین غایت و سائل کے مابین موضوع و صفت کے مابین۔
- (۶) مذکور بالا تصورات میں سے کسی ایک کے متعلق دعویٰ کرنے، انکار کرنے شک کرنے فرض کرنے کے احکام۔
- (۷) اس امر کے احکام کہ اول الذکر احکام منطقی طور پر ایک دوسرے کو مستلزم ہیں، یا ایک دوسرے کے نقیض ہیں یا ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔

اب شروع ہی سے ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ان تمام اقسام کی اصل فطری یا طبعی ہے بشرطیکہ ہم کو اس کا تالک جائے۔ یہ مفروضہ ہر قسم کی محکم تحقیق کے شروع میں قائم کرنا ضروری ہے ورنہ آگے بڑھنے کے لئے کوئی استخراج نہیں ہوتی۔ لیکن ان کی اصل کے متعلق ہم پہلی توجیہ جو قائم کریں بہت ممکن ہے کہ وہ پسند اہو۔ یہ تمام ذہنی تاثرات اشیاء کے جاننے کے طریقے ہیں۔ آج کل اکثر نفسیاتوں کا یہ خیال ہے کہ پہلے اشیاء نے کسی فطری طریقے سے اپنے درمیان ایک دماغ پیدا کیا اور پھر ان مختلف و قوی تاثرات کو اس پر مرسم کیا۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایسا کس طرح سے کیا؟ معمولی ارتقائی جو کس سوال کا جواب دیتے ہیں وہ نہایت سادہ لوحانہ ہے۔ اس کے متعلق اکثر فلاسفہ کا تصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اب ہمارے لئے ایک پیچیدہ شے سے واقف ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ یہ ہمارے سامنے کئی بار سادہ طور پر سامنے آئے، لہذا یہ فرض کر لینا بالکل جائز ہے کہ مختلف اشیاء اور اضافات جن کا جاننا ضروری ہو ان کی محض موجودگی سے آخر کار ان کا توقف پیدا ہو جانا ضروری ہے اور یہ کہ اسی طرح سے ساخت کا ابتدا سے لیکر آخر تک ارتقا ہوا ہے۔ یہ بات تو ہمیں کوئی معمولی اسپنیری بتا دے گا کہ جس طرح سے نیلے بحرے نے ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کو پیدا کیا ہے اور سخت اشیاء نے سختی کے احساس کو اسی طرح سے دنیا میں بڑی اور چھوٹی چیزوں کے وجود سے اس میں جسامت کا تصور پیدا ہوا ہے۔ متحرک اشیاء نے اس کو حرکت سے واقف کیا ہے اور خارجی تسلسلات نے اس کو زمانے کی تعلیم دی ہے۔ اسی طرح سے اسی دنیا میں جہاں اشیاء مختلف اقسام پیدا کرتی ہیں ذہن کو حالیہ فرق الکتاب کرنا پڑا ہے۔ اور دنیا کے مشابہ حصوں کے اس پر ارتسام پڑنے سے اس میں ادراک مشابہت پیدا ہوتا ہے۔ خارجی تسلسلات جو بعض اوقات تو صحیح رہے اور بعض اوقات نہ رہے فطرۃً اس میں مشکوک اور غیر یقینی اشکال کی توقع پیدا کرتے ہیں اور آخر کار مشروط و طعم کے احکام کا باعث ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے شرطی صورت اگر لا ہو تو ب ضرور ہوگا ایسے تسلسلات سے پیدا ہونا یقینی ہے جن کے اندر خارجی دنیا میں کبھی تغیر واقع نہ ہوا ہو۔ اس نظریے کے مطابق اگر خارجی عالم کے عناصر و اشکال اپنا مک بدل جائیں تو ہمارے پاس

ایسی استعدادیں نہ ہوں گی جن سے ہم کو نئے نظام کا وقوف ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ ہم کو ایک قسم کی مایوسی اور پریشانی کا احساس ہونا چاہئے، لیکن تھوڑا تھوڑا کر کے نئی صورت حال کی موجودگی ہم کو اس طرح سے متاثر کرے گی جس طرح سے قدیم صورت نے کیا تھا۔ اور ایک عرصے کے بعد نفسی قاتی غوریوں کا ایک نیا مجموعہ پیدا ہو جائے گا جو متغیرہ دنیا کے وقوف کے لیے موزوں ہوگا۔

خارجی عالم کے متعلق یہ تصور کہ یہ رفتہ رفتہ اپنا ایک ذہنی مثنیٰ لیا کر لیتا ہے، اپنے مبہم بن کے ساتھ اس قدر آسان و فطری معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا تو یہی بتا نہیں چلتا کہ اس پر تنقید کا کس طرح سے آغاز کیا جائے تاہم ایک بات ظاہر ہے۔ اور وہ یہ کہ جس طرح سے ہم اب یہ سچیدہ معروضات سے واقف ہوتے ہیں اس کے لیے ہرگز یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ کسی طرح سے بھی اس طریق کے مشابہ ہو جس طریق پر کہ ہمارے شعور کے عناصر اصلی کا نشوونما ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ میرے ذہن پر اپنی مثال کو ہمیشہ کے لئے نقش کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک نئی ہی قسم کا حیوان میرے سامنے آئے مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ میرے پاس فرداً فرداً اس کے تمام اوصاف کے جاننے کے لئے قاتی غوریے پہلے سے موجود ہیں اور میرے پاس حافظہ بھی ہے جس سے ان کی ترتیب اجتماع کا عادیہ کر سکتا ہوں۔ میں نے اب کل ممکنہ امتیاز کے لئے قاتی غور۔ یہ ہم پہونچائے ہیں۔ صرف معروضات کو یہ ضرورت ہے کہ یہ ان کو بیدار کریں۔ لیکن خود قاتی غوریوں کی توجیہ کرنا بالکل مختلف امر ہے۔ میرے خیال میں تو ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہئے کہ مختلف عنصری و اساسی احساسات کی اصل ایک مخفی تار بچ ہے، اگرچہ خارجی عالم کے لئے اپنا عمل شروع کرنے کے واسطے کسی قسم کا معصبی ریشہ پہلے سے موجود ہو۔ اشیاء کا محض موجود ہونا اب بھی اصولاً ان کے علم کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہمارے مجرد اور عام انکشافات ہمارے ذہن میں اتفاقاً آجاتے ہیں۔ اور اتفاقاً ہی ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی حقیقت کے مطابق ہیں۔ جس شخص نے ان کو فوری طور پر پیدا کیا ہے وہ سابقہ خیالات تھے جس کے ساتھ اور جس کے دماغی اعمال کے ساتھ اس حقیقت کو کوئی تعلق نہ تھا۔

اصلی عناصر شعور جس زمان مکان مشابہت فرق اور دیگر اضافات کی بھی

یہی صورت کیوں نہ ہوگی۔ وہ پشت کے دروازے کے طریقے سے عالم وجود میں کیوں نہ آئے ہوں گے اور ان کا باعث ایسے لمبھی اعمال نہ ہوئے ہوں گے جو صوریاتی عارضے کے حلقے میں زیادہ واقع ہیں اور اشیا کی حسی موجودگی کے حلقے میں اس قدر واقع نہیں ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ محض عوارض و ماعنی اور فطری تغیرات کیوں نہ ہوں جن کو خوش قسمتی نے (ان میں سے جو باقی رہ گئے) اشیا کے وقوف کے لئے (یعنی ان کے ساتھ ہمارے فعلی معاملات میں) موزوں بنا دیا، بلا اس کے کہ یہ ان سے فوری طور پر مانو نہ ہوں۔ میرے خیال میں جیسے جیسے ہم آگے بڑھیں گے یہ خیال زیادہ قابل قبول ہوتا جائے گا۔

یہ تمام عناصر خارجی اشیا کے ذہنی شے ہیں۔ یہ خارجی اشیا نہیں ہیں۔ ان کے ثانوی اوصاف کو کوئی تعلیم یافتہ آدمی اشیا کے مشابہ بھی خیال نہیں کرتا۔ ان کی نوعیت رد عمل کرنے والے دماغ پر بہ نسبت اس بھیج کے جو متاثر کرتا ہے زیادہ مبنی ہوتی ہے۔ لذت و الم سعی خواہش نفرت اور اس قسم کے احساس جیسے کہ علت و جوہر کے یا انکار و تشک کے ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ صحیح ہے۔ لہذا یہاں داخلی اشکال کا ایک قدرتی ذخیرہ موجود ہے جن کی اصل ایک راز ہفتہ ہے اور یہ بہر حال کسی معنی میں بھی خارج سے مرسم نہیں ہوئے ہیں۔

لیکن ان کے زمان و مکان کے علاقے خارج سے مرسم ہوئے ہیں۔ کیونکہ ارتقائی نفسیاتی کو دو چیزوں کے خیال کو تو ان چیزوں کے مشابہ ماننا چاہئے اور یہ زمان و مکان ہیں جن میں اشیا ہوتی ہیں۔ اشیا کے مابین زمان و مکان کے جو علاقے ہوتے ہیں وہ ضرور اپنی نقول ذہن میں چھوڑتے ہیں۔ مکان میں جو چیزیں ایک دوسرے پر رکھ دی جاتی ہیں وہ برابر اس طرح سے محسوس ہوتی ہیں کہ ایک دوسرے پر رکھی ہوئی ہیں۔ زمانے میں جو چیزیں ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں وہ اپنے سلسلے کے نقش حافطے پر ضرور ڈالتی ہیں۔ اور اس طرح سے لفظ تجربے کے جائز معنی کے ذریعے سے ہماری ذہنی عادتوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی ہمارے اکثر مجرد یقینات کی حقیقی اشیا کے کل تصورات اور ان کے

طرز عمل کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے حقائق جیسے کہ آگ جلاتی ہے پانی ترکرنا ہے، شیشہ عکس ڈالتا ہے، گرمی سے برف اگھل جاتی ہے، مچھلیاں پانی میں رہتی ہیں، اور خشکی پر مر جاتی ہیں، وغیرہ مہذب ترین تعلیم کا بیشتر حصہ ہوتے ہیں اور حیوانوں اور انسانی قسم کے انسانوں کی توکل تعلیم انھیں پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہاں پر ذہن کی حالت انفعالی اور ذیلی ہوتی ہے اور خارج کی ایک نقل از خود اور بلا اس کے ارادے ذہن پر مر قسم ہو جاتی ہے۔ انتہائی مذہب کی تعریف یہی ہے کہ اس مذہب کے فلاسفہ نے زمان و مکان میں ان اثرات کے قرب کے وسیع حلقے کو محسوس کیا ہے۔ اور محض اصول قرب کی بنا پر جو وہ مبالغے کے ساتھ استعمال کرتے ہیں، ہمیں ان کی ان عمدہ خدمات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے جو انھوں نے نفسیات کے لئے انجام دی ہیں۔ ہمارے فکر کے بڑے حصے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض عادات ہیں جو ہم پر خارج سے مرسوم ہوتی ہیں۔ ہمارے ذہنی اضافات کے اندر جس قدر ارتباط ہوتا ہے، وہ ہمارے فکر کے اس حصے میں بہ الفاظ مسطر اپنیسیر خارجی اضافات کے ارتباط کے تناسب ہوتا ہے۔ اسباب اور ہمارے فکر کے معروضات ایک ہوتے ہیں اور اس حد تک ہم وہی کچھ ہوتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو مادی ارتقائیہ کلیتہ کہتے ہیں یعنی اپنے ماحول کی محض شاخیں اور مخلوق اور اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

لیکن اب پیچیدگی بڑھتی ہے کیونکہ جو متلازمات خارجی بھیج سے ہمارے حافظے پر مرسوم ہوتی ہیں، وہ محض زمان و مکان کے اضافات تک محدود نہیں ہیں جس میں یہ دراصل ہونی چھبیں بلکہ ان کا مختلف طور پر احیاء ہوتا ہے (جس کا مدار دماغی راستوں کی پیچیدگی اور اس کے سیج کی غیر استوار می پر ہوتا ہے) اور ان کے ثانوی مجموعے بن جاتے ہیں مثلاً حکم کی اشکال جن کو اگر بجائے خود دیکھا جائے تو وہ نہ تو ان صورتوں کے مطابق ہوتی ہیں جن میں حقیقت کا وجود ہوتا ہے اور نہ ان کے جن میں ہم کو تجربات ہوتے ہیں مگر با این ہمہ جن کی اس طریق سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ جس طریق پر کہ تجربات ایسے ذہن کو ہوتے ہیں جو حافظہ و امید رکھتا ہے جس کے اندر شک تعجب یقین و انکار کے محسوس کرنے کا امکان ہوتا ہے۔

پس ایک شے کا تصور دوسری کے متعلق ایک مقرر یا مذہب یا انکاری توقع پیدا کرے گا جس سے ایجابی شرطی امکانی استثنائی یا انکاری احکام اور بعض چیزوں کے متعلق واقعت اور امکان کے احکام صادر ہوں گے۔ موضوع سے صفت کا کل احکام میں علامہ کر لینا جس سے طریق کی خلاف ورزی ہوتی ہے جس طریق پر کہ فطرت کا وجود ہے اس کی بھی اسی طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے اور کائنات ہم کو محو ملے لکھائے کر کے ہوتے ہیں۔ ایک مبہم عقدہ رفتہ رفتہ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں زیادہ مفصل ہو جاتا ہے۔ ان جزئی تناوی ذہنی اشکال پر اختلافیہ نے ہیوم سے لیکر اس زمانے تک کافی توجہ کی ہے۔

جس کثرت سے اوصاف ہم کو ایک ساتھ محسوس ہوتے ہیں اس کی شرح سے اختلافیہ نے امتیاز تجرید و تمییم کی بھی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس میں ان کو بہت کم کامیابی ہوئی ہے۔ امتیاز کے باب میں نے قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کے ذیل میں تا بہ امکان انفعالی ترتیب تجربے سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر متعلم دیکھ چکا ہے کہ فعلی دلچسپی اور غیر معلوم قوتوں کے لئے کس قدر حصہ باقی رہ گیا تھا تخیل کے باب میں نے اسی طرح سے امتزاجی تمثال کے نظریہ تمییم و تجرید پر کافی بحث کی تھی۔ اس لئے ان امور کے متعلق مجھے یہاں خامہ فرسائی کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

علوم فطریہ کی پیدائش

حقیقت کے متعلق جو ہم حکمی طریقوں سے غور کرتے ہیں وہ نہایت مجرد ہیں۔ سائنس یا حکمت کے لئے اصل اشیاء وہ نہیں جیسی کہ بلکہ معلوم ہوتی ہیں بلکہ جواہر و کمکرات ہیں جو ان سے گرد و پیش عجیب و غریب قوانین کے مطابق ادھر ادھر حرکت کرتے رہتے ہیں۔ یہ توجیہ کہ داخلی اضافات خارجی اضافات سے اس کثرت کے تناسب سے پیدا ہوتے ہیں جس سے کہ خارجی اضافات دنیا میں ملتے ہیں جس طرح سے حکمی تعلقات کی صورت میں شکست ہوتی ہے اتنی بھی کہیں نہ ہوگی حکمی فکر کی ترتیب

اس طریق کے جس طریق پر کہ حقیقت کا وجود ہے یا جس طریق پر کہ یہ ہمارے سامنے آتی ہے دونوں کے منافی ہے۔ حکمی فکر محض انتخاب و تاکید سے چلتا ہے۔ ہم ایک واقعے کے باوجود جسامت کو علیحدہ علیحدہ جوہروں میں توڑتے ہیں۔ اور جس شے کا جزئی طور پر وجود ہے اس کا کلی طور پر نقل کرتے ہیں اور اپنے اصطلاحات سے اس کے فطری قرب و چوار میں کچھ باقی نہیں چھوڑتے، بلکہ محض و مقدار چیزوں کو علیحدہ کرتے ہیں اور ان چیزوں کو ملاتے ہیں جن میں بعد المشرقین ہوتا ہے۔ حقیقت ایک مجموعی و مکمل شے کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ جس شے کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے یا جو چیز ہمارے سامنے آتی ہے، وہ متفرق اقسامات کی ایک کچھڑی ہوتی ہے، جو ایک دوسرے میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ جس شے کا ہم خیال کرتے ہیں وہ افراضی معطیات و قوانین کا ایک مجروح نظام ہوتا ہے۔

اس قسم کا حکمی جبر و مقابلہ اس حقیقت سے جو ہمارے سامنے ہوتی ہے، کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ مگر (حیرت یہ ہے کہ) یہ اس پر منطقی ہو سکتا ہے یعنی اس سے ایسے الفاظ ملتے ہیں جن کی مقررہ مقامات و اوقات میں حقیقی قیمتوں میں ترجمانی ہو سکتی ہے یا اس کچھڑی کے جو ہمارے حواس کو مضمک کرتی ہے، یہ متعین حصے قرار دیے جاسکتے ہیں۔ اس طرح سے یہ ہماری توقعات کے لئے ایک عملی رہبر بن جاتی ہے اور ہمارے لئے نظری کیچہسی کا بھی موجب ہوتی ہے۔ مگر مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کس طرح سے ایک شخص جس کو واقعات کا احساس ہو، ہمارے نظامات حکمت کو معمولی معنی میں تجربے کا نتیجہ کہہ سکتا ہے۔ حکمی منتقل اولاً کسی نہ کسی شخص کے دماغ میں ایک از خود تغیر ہوتا ہے، اگر ان میں سے ایک ایسا ہوتا ہے جو مفید و قابل عمل ثابت ہوتا ہے تو ہزار ایسے ہوتے ہیں جو اپنے نکتے پین کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ ان کی پیدائش نظم و نشر کے شراروں کی پیدائش سے بہت مشابہت رکھتی ہے جن کا باعث بھی وہی ہر وقت متغیر رہنے والے دماغی راستے ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں شاعری اور لطائف نگاری (قدیم زمانے کی سائنس کی طرح سے) اپنے وجود کی خود ہی باعث ہیں اور انہیں کسی مزید امتحان میں پڑنا نہیں پڑتا، مگر حکمی خفاقی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی قدر و قیمت تصدیق سے ثابت کریں۔ مگر یہ امتحان ان کی بقا کا باعث ہے

نہ کہ پیدائش کا حکمی تعلقات کو خارجی اضافات پر مبنی قرار دینا، ایسا ہی جیسا کہ آرمیس وارڈ کے لطائف کی اس طرح سے توجیہ کرنا کہ یہ موضوع و محمول کے اس نسبت سے ارتباط کا نتیجہ ہیں جس نسبت سے خارجی اضافات نے جو اس کو متاثر کیا ہے جن کے یہ مطابق ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دیر یا خارجی اضافات جن کے متعلق سائنس یقین رکھتی ہے ان کا کبھی تجربہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کو عمل تخریف کے ذریعے سے تحت تجربے سے نکالنا پڑتا ہے یعنی ان حالات کو نظر انداز کر کے علیحدہ کرنا ہوتا ہے جو ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ طبیعیات کیمیا اور میکانیک کے اساسی قوانین سب کے سب اس قسم کے ہیں۔ اصول استمرار فطرت اسی قسم کا ہے اس کی باوجود نہایت ہی مخالف نقطہ اہر کے تجربات کی تہوں میں تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہمارا اس کی صداقت کے متعلق یقین مذہبی عقیدے کے بہت زیادہ مشابہ ہے نہ کہ کسی نبوت کے تسلیم کرنے کے تجربے کے جو لغوی معنی ہیں اس کے لحاظ سے جو ارتباط یہ ہمارے ذہن میں پیدا کرتا ہے جیسا کہ ہم نے کچھ دیر پہلے کیا تھا وہ اندازی قوانین فطرت اور حقیقی اشیاء کی عادات ہیں مثلاً یہ کہ گرمی سے برف پگھلتی ہے، نمک سے گوشت خراب نہیں ہوتا، مچھلیاں پانی سے باہر مارتی ہیں وغیرہ۔ اس قسم کے تجربی حقائق کے متعلق ہم نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ انسانی حکمت کا بہت بڑا حصہ ان پر مشتمل ہے۔ حکمی حقائق کو ان حقائق کے مطابق ہونا پڑتا ہے اور اگر یہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو ان کو ناکارہ قرار دیکر رد کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں اس طرح انفعالی طور پر پیدا نہیں ہوتے جس طرح سے سبب سادہ حقائق پیدا ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ تجربات بھی جن سے ایک حکمی حقیقت کے ثابت کرنے کا کام لیا جاتا ہے زیادہ تر معنوی تجربات ہوتے ہیں جو خود حقیقت کے تیاں کر لینے کے بعد کئے جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ تجربات داخلی اضافات پیدا کرتے ہوں۔ یہاں داخلی اضافات تجربات کو پیدا کرتی ہیں۔

تجربہ جب اپنی سی کر لیتا ہے تو دماغ میں وہی کچھ ہوتا ہے جو ہر مادی

شے میں اس وقت ہوتا ہے جب اس کو کوئی خارجی قوت ڈھالتی ہے مثلاً ہر پٹنگ یا گارے میں ہوتا ہے جو میں اپنے ہاتھ سے بناتا ہوں۔ باہر کے اثرات سے فضاں مرتب ہو جاتے ہیں جس سے نئی داخلی قوتیں اپنا عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے تصورات کے بے قاعدہ انعکاسات اور ترتیبات جدید جو تجربے میں حاصل ہوتی ہیں اور ہمارے آزاد ذہنی عمل پر مشتمل ہوتے ہیں وہ محض انہیں ثانوی داخلی اعمال پر مبنی ہیں جو مختلف دماغوں میں بید مختلف ہوتے ہیں اگرچہ دماغوں کو بالکل ایک ہی قسم کے خارجی علائق سے سابقہ رہا ہو۔ بلند تر فکری اعمال کا وجود ایسے اسباب کا رہن منت ہے جو ان سے کہیں زیادہ خمیر کے ابال گارے کے جمنے یا کسی مخلوط میں ذرات کے تہ نشیں ہو جانے کے مشابہ ہے نہ کہ ان تدابیر کے جن کے ذریعے سے ان لمبے مجموعوں نے مرکبات کی شکل اختیار کی ہے۔ اختلاف مشابہت اور استدلال کا جو ہم نے مطالعہ کیا ہے اس سے ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ انسان کو جو کچھ تفوق حاصل ہے اس کا دار محض اس سہولت پر ہے جس سے اس کے دماغ میں ایسے راستوں میں منافذ پیدا ہو سکتے ہیں جن کو سب سے زیادہ کثیر الوقوع خارجی روابط متاثر کرتے ہیں۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں بے ثباتی کے اسباب یعنی اس امر کے وجہ کہ انسان کے اندر ایک وقت میں تو ایک نقطہ مرکز نفوذ بنتا ہے اور دوسرے وقت میں دوسرا بالکل تاریکی میں ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۱۰۷ جلد دوم صفحہ ۳۶۴)۔ اس خصوصیت کے متعلق بس ایک شے واضح ہے اور وہ اس کی وقفائی نوعیت ہے اور یہ یقین کہ اس کی توجیہ کے لئے انسان کا محض تجربہ کہیں کافی نہیں ہے۔

جب حکمی سے جمالیاتی اور اخلاقی فلسفوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہر شخص بخوشی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگرچہ عناصر کا تعلق تجربے سے ہے مگر اضافت کی خاص کلیں جن کے اندر یہ الجھے ہوئے ہوتے ہیں انفعالی تجربے کی ترتیب کے منافی ہیں۔ جمالیات اور اخلاقیات کی دنیا معیاری ہوتی ہے۔ یہ ایک یوٹوپیا ہے یا ایسا عالم جس کی خارجی اضافات قطعاً مخالفت کرتی رہتی ہیں مگر جو اسی ضد کے ساتھ اپنے آپ کو حقیقی بنانے کی کوشش

کر رہا ہے۔ ہم کو موجودہ نظام فطرت کے بدلنے کی اس قدر کیوں خواہش ہوتی ہے۔
 محض اس وجہ سے کہ اشیاء کے زمانی و مکانی روابط کی نسبت ان کے دیگر علائق
 بہت زیادہ لچکپھپکتے ہیں۔ یہ دیگر علائق تمام کے تمام ثانوی اور دباغ سے پیدا
 ہوتے ہیں اور ان میں سے اکثر ہماری حیثیت کے از خود تغیرات ہوتے ہیں جس کی
 وجہ سے تجربے کے بعض عناصر اور زمان و مکان کی بعض ترتیبات نے ایک طرح کی
 خوشگواہی اکتساب کر لی ہے جو بصورت دیگر محسوس نہ ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ جاداتی
 ترتیبات بھی خوشگوار ہو سکتی ہیں۔ مگر محض عادی ترتیبات کی یہ خوشگواہی داخلی
 حقیقی صحت و موزونی کی محض نقل معلوم ہوتی ہے اور ذہانت و دکاوت کی ایک
 علامت یہ ہے کہ غلطی سے ایک کو دوسرا نہ سمجھ لیا جائے۔

پس ہمارے فکر کے معروضات کے مابین تصوری اور داخلی اضافات
 ہوتے ہیں جن کو کسی معنی میں بھی خارجی تجربے کی ترتیب کے اعادے نہیں کہا جاسکتا۔
 جمالیاتی اور اخلاقیاتی عالموں میں وہ اس کی ترتیب سے متصادم ہوتے ہیں۔
 قدیم زمانے کا عیسائی جو آسمانی بادشاہت کا قائل ہوتا ہے اور موجودہ زمانے
 کا انا کرٹ (فسادی) جو عدالت کا مجروح و خواب دیکھا کرتا ہے، تم سے کہے گا کہ
 موجودہ نظام کا جس جس میں مونا ضروری ہے اس کے بعد نیا دور آئے گا۔
 اب ہمارے وہ معروضات فکر جن کو حکمی کہا جاتا ہے ان کے علائق کی خصوصیت
 یہ ہے کہ اگرچہ یہ اخلاقیاتی یا جمالیاتی نظاموں کی طرح سے خارجی نظام کی
 نقیض نہیں ہیں مگر پھر بھی یہ اس کے ساتھ متصادم نہیں ہوتے بلکہ ایک بار داخلی
 قوتوں کے عمل سے پیدا ہونے کے بعد یہ (کم از کم ان میں سے کچھ یعنی وہ جو اتنی مدت
 تک باقی رہے ہیں کہ ان کو یاد رکھا جائے) زمان و مکان کے علائق کے مطابق
 ثابت ہوتے ہیں جو ہمارے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔

یہ الفاظ دیگر اگرچہ فطرت کا مواد اخلاقیاتی اشکال میں بہت ہی سست
 اور سمیت شکن طور پر منتقل ہوتا ہے مگر جمالیاتی شکل میں اس کی نسبت آسانی سے
 ترجمانی ہو سکتی ہے اور حکمی اشکال میں تو خاصی آسانی سے اور عمل ترجمانی ہوتی ہے۔
 یہ سچ ہے کہ اس ترجمانی کا کبھی انجام نہ ہوگا۔ اور ان کی نظام ہمارے محض حکم سے

مفلوٹ نہیں ہو جاتا، اور نہ اس کے صحیح تغلی بدل پیدا ہوتے ہیں۔ اکثر اوقات نہایت شدید جنگ ہوتی ہے اور جانیں میول کی طرح سے بہت سے ارباب حکمت تحقیق کے بعد کہہ سکے ہیں۔ (Es Kiebt Blut under) مگر فتح پر فتح جو ہوتی جاتی ہے، اس کی بنا پر ہم کو یقین ہے کہ ہمارے دشمن کی قسمت میں آخر کار شکست لگتی ہے۔

خالص علوم کی پیدائش

میں نے اس تغلی کو اجالا بیان کر دیا ہے جو علوم طبیعی کو اس شے سے ہے جس کو صحیح معنی میں تجربہ کہتے ہیں۔ اور جو کچھ مجھے کہنا ہے اس کو آئندہ کسی صفحے میں تکمیل کو پہنچاؤں گا۔ فی الحال میں خالص یا اولی علوم اصطفا منطوق و ریاضی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ ان کے متعلق میرا دعویٰ یہ ہے کہ یہ علوم طبیعی سے بھی کم براہ راست خارجی نظام کے تجربے کے نتائج ہیں۔ خالص علوم محض ان نتائج کو ظاہر کرتے ہیں جو مقابلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مقابلے کو اس نظام کا نتیجہ خیال نہیں کیا جاسکتا جس میں خارجی ارتسامات کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ان چیزوں کا جزو ہے جو ہماری ذہنی ساخت کے اندر پیدا ہوتی ہیں (صفحہ ۵۶۵) لہذا خالص علوم ایسے تضایا کا مجموعہ ہیں جن کی پیدائش سے تجربے کو کوئی تغلی نہیں ہے۔

اول تو مقابلے کی نوعیت پر غور کرو۔ اشیاء کے مابین مشابہت و فرق کی جو اضافات ہوتی ہیں ان کو زمان و مکان کے نظام سے کوئی تغلی نہیں ہے جن میں ہم کو آخر الذکر کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ خدا سو جانداروں کو ایسا پیدا کرتا ہے جن کو حافظہ اور مقابلے کی قوت عطا کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک تعداد حسوں کی ہوتی ہے مگر مختلف ترتیبات کے ساتھ۔ فرض کرو کہ ان میں سے بعض کو کوئی حس دوبار نہیں ہوتی۔ فرض کرو کہ بعض کو یہ ایک بار ہوتی ہے اور بعض کو دوبارہ ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہر قسم کا تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ اور فرض کرو کہ اس جادو کی لائین کا تماشختم ہو جاتا ہے اور ان لوگوں کے لئے سوائے ان حسوں کی یاد کے اور کوئی شے تصور کے لئے باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ لازمی ہے کہ وہ اپنی طویل فرصت کے

دوران میں تجربے کے اجزاء سے کیٹلنے لگیں گے۔ ان کو از سر نو ترتیب دیں گے، ان کے اصطلاحی سلسلے بنائیں گے۔ خاکستری کو سفید و سیاہ کے درمیان اور نارنجی کو سرخ و زرد کے مابین رکھیں گے اور ہر قسم کی مشابہت اور فرق کے مدارج قائم کریں گے۔ اور یہ نئی تعمیر سو کے سو جانداروں میں بعینہ ایک ہوگی۔ پہلے تجربات کا اختلاف ترتیب اس ترتیب جدید پر کوئی اثر نہ رکھے گا۔ تسلسل کی ہر شکل تقریباً ایک ہی نتیجہ پیدا کرے گی۔ کیونکہ نتیجہ حسوں کی داخلی نوعیتوں کے مابین ایک تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور اس سے ان کے لئے خارجی سلسلے کا مسئلہ بالکل کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ سیاہ و سفید میں ایسی دنیا میں اسی قدر فرق ہوگا جس میں کہ یہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں جس قدر کہ ایسی دنیا میں ہوگا جس میں کہ یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں۔ اور اسی قدر ایسے عالم میں فرق ہوگا جس میں کہ یہ شاذ و نادر واقع ہوتے ہیں جس قدر کہ ایسے عالم میں فرق ہوگا جس میں کہ یہ ہر وقت ہوتے ہی رہتے ہیں۔

لیکن دیر پا خارجی اضافات کے حامی اب بھی اس مسئلے کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ وہ ہیں جن سے ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ سفید و سیاہ میں فرق ہے، کیونکہ ایسے عالم میں جہاں سفید کبھی تو سیاہ کے مشابہ ہوتا ہے اور کبھی اس سے مختلف ہوتا ہے کبھی یقین نہ ہو سکتا تھا۔ چونکہ اس دنیا میں سفید و سیاہ میں ہمیشہ فرق ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے فرق کا احساس فکر کی ایک ضروری شکل بن گیا ہے۔ ایک طرف تو رنگوں کے جوڑوں کا اور دوسری طرف فرق کے احساس کا ہمیشہ ایک ساتھ تجربہ ہوا ہے اور یہ ہم ہی کو نہیں بلکہ ہمارے اجداد کو بھی اس لئے یہ ذہن میں اس طرح سے مربوط ہو گئے ہیں کہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے اور ذہن کی کسی اصلی ساخت کی بنا پر ایسا نہیں ہوا ہے جس کی بنا پر ان سے صرف فرق ہی کا احساس ممکن ہو، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ان میں باہم اس کثرت سے فرق ہوا ہے کہ آخر کار ان کے ہمیشہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہم اس منہل ہی ہے جاری ہو گئے ہیں کہ یہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتی ہیں اور اس کی بدولت ہم نے اس قدر ضمنیاتی بیان کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے

جس میں ایسے جانداروں کا ذکر ہے جن کے لئے ایک ہی تجربہ اس اخافت کے فردی ہونے کا احساس پیدا کر دینے کے لئے کافی ہوتا۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ مسٹر اسپینسر اس جواب کو پسند کریں گے یا نہیں اور نہ مجھے اس کی کوئی پروا ہے کیونکہ بہت سے حل طلب عقدے موجود ہیں جن کو حل کرنا اس مبہم نویس مصنف کے معنی کا پتا لگانے سے زیادہ ضروری ہے۔ لیکن فرق کے حکم کے متعلق یہ توجیہ میری تو بالکل سمجھ سے باہر ہے۔ توجیہ کے مطابق ہم اب سیاہ و سفید کو مختلف پاتے ہیں کیونکہ ان کو ہم نے مختلف ہی پایا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کو ہم نے ہمیشہ مختلف کیوں پایا ہے۔ ان کے خیال کے ساتھ ان کے مختلف ہونے کا خیال کیوں ہمیشہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔ اس کی یا تو کوئی ذہنی وجہ رہی ہوگی یا خارجی۔ ذہنی وجہ تو صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے ذہنوں کی ایسی ساخت ہے کہ فرق کی حس ہی ایسا شعوری تغیر ہے جو سیاہ و سفید کے مابین ہو سکتا ہے۔ خارجی سبب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ان رنگوں میں ذہن سے خارج فرق ہمیشہ سے موجود تھا۔ ذہنی سبب خارجی تعدد کی داخلی ساخت سے توجیہ کرتا ہے نہ کہ داخلی ساخت کی خارجی تعدد سے اور اس طرح سے تجربے کے نظریے کو زیر کرتا ہے۔ خارجی علت صرف یہ کہتی ہے کہ اگر خارجی سبب موجود ہے تو ذہن کا اس سے واقف ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کوئی توجیہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف رجوع الی الواقعہ ہے کہ ذہن کسی نہ کسی طرح جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کو جانتا ہے۔ صرف ایک بات صفائی کے ساتھ کی جا سکتی ہے اور وہ یہ کہ مہوئی توجیہ کی زحمت سے ہاتھ اٹھایا جائے اور اس واقعے پر اکتفا کیا جائے کہ احساس فرق بلاشبہ کسی فطری طریق پر پیدا ہوا ہے مگر ایسے طریق پر جس کے سمجھنے سے ہم قاصر ہیں۔ بہر حال پشت کے دروازے سے آیا ہوگا اور شروع ہی سے صرف یہی صورت رد عمل ایسی معلوم ہوئی ہوگی جس سے شعور کو ایک شے سے دوسری شے میں تغیر محسوس ہوا ہوگا جن کو اب ہم متقابل کہتے ہیں۔

اشیاء کی مشابہتیں اور فرق اور ان کے مدارج محسوس کرتے ہوئے ذہن خود اپنی خلیت محسوس کرتا ہے اور اس کو اس نے مقابلے کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اس کے لئے اپنے مواد کا مقابلہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اگر اس کو ایسا کرنے پر کسی طرح آمادہ کیا جائے تو یہ ان کا مقابلہ کر سکتا ہے لیکن صرف ایک نتیجے تک پہنچ سکتا ہے اور یہ مواد کی نوعیت کا مقررہ نتیجہ ہے۔ پس فرق و مشابہت تصوری اشیا یا تعلقات کے مابین اضافات ہیں۔ یہ جاننے کے لئے کہ آیا سفید و سیاہ میں فرق ہے مجھے عالم تجربہ سے مشورہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سیاہ سے میری جو کچھ مراد ہے وہ جو کچھ کہ میں سفید سے مراد لیتا ہوں اس سے مختلف ہے اب اس قسم کے رنگ خارج میں ہوں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا کبھی وجود ہوگا، تو یہ مختلف ہوں گے سفید چیزیں ممکن ہے کہ سیاہ ہو جائیں لیکن ان میں سے جو سیاہ ہیں وہ سفید سے مختلف ہوں گی جب تک کہ میں ان تین لفظوں کے کوئی متعین معنی لوں گا۔

آئندہ میں ان تمام قضایا کو جو زمانی و مکانی اضافات کو ظاہر کرتے ہیں تجربی قضایا کہوں گا اور ان تمام قضایا کو جو مقابلے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں عقلی قضایا کے نام سے موسوم کروں گا۔ آخر الذکر امتیاز ایک معنی میں خلاف قاعدہ ہے کیونکہ معمولاً صرف مشابہت و فرق ہی کو اشیا کی عقلی اضافات نہیں کہا جاتا۔ آگے چل کر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ اور کتنے عقلی اضافات ایسے ہیں جن کو عام طور پر علیحدہ فرض کیا جاتا ہے اور وہ ان اضافات میں شمول ہو سکتے ہیں اس طرح سے عقلی قضایا کی بہت سی تفریضیں یہ ثابت کرنے سے کہ یہ اتنے بے قاعدہ نہیں ہیں جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے، ختم ہو جائیں گی۔

یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے

باب ۱۲ میں ہم نے بیان کیا تھا کہ ذہن تدریجی لمحوں میں ایک ہی شے مراد لے سکتا ہے اور رفتہ رفتہ یہ مستقل و مقررہ معانی کے ذخیرے تصوری اشیا یا تعلقات کا مالک ہو جاتا ہے جن میں سے بعض کلی اوصاف ہوتے ہیں جیسے ہماری مثال کے سیاہ و سفید اور بعض انفرادی چیزیں۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ معروضات مستقل ذہنی مقبوضے ہوتے ہیں بلکہ ان کے مقابلے کے نتائج بھی

مستقل ہوتے ہیں۔ معروضات اور ان کے فروق سے ہر ایک غیر متغیر نظام بن جاتا ہے۔ ایک ہی قسم کی اشیاء کا جب ایک ہی طرح سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان سے ہمیشہ ایک ہی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر نتائج ایک ہی نہ ہوں گے تو اشیاء وہ نہیں ہوتیں جو دراصل مراد تھیں۔

یہ آخری اصول جس کو ہم کلیۃً نتیجہً مستقل کہہ سکتے ہیں ہمارے کل ذہنی اعمال میں صحیح ثابت ہوتا ہے، نہ صرف اس وقت جب ہم مقابلہ کرتے ہیں بلکہ اس وقت بھی جب کہ جمع کرتے ہیں تقسیم کرتے ہیں یا اصطفا کرتے ہیں یا کوئی نتیجہ کسی طریق پر اخذ کرتے ہیں۔ اس کو کلیۃً اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں "اگر ایک شے پر ایک ہی طرح سے عمل کیا جائے تو اس سے ایک نتیجہ برآمد ہوگا۔" ریاضی میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے اگر مساوی مساویوں میں جمع کئے جائیں یا تفریق کئے جائیں تو حاصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اس اصول پر ہم پھر گفتگو کریں گے۔

اب جس شے کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مقابلے کے عمل کا خود اس کے نتیجے پر اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم کو مختلف مشاہداتیں اور فرق جو ملے ہیں ہم ان کا خیال کر سکتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس سے نسبتی اعلیٰ قسم کے فرق اور مشابہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ذہنی یکسان فروق اور اشکال سے واقف ہوتا ہے ایسے سلسلہ محدود جن کے مابین ایک ہی قسم اور ایک ہی مقدار کا فرق ہوتا ہے، اور یہ ایک دوسرے کے بعد آتے اور اضافے کے سلسلے کے اندر ایک مستقل جہت رکھتے ہیں۔ ایک سلسلہ اعمال کے اندر ایک مستقل جہت کی جس پر ہم نے باب ۱۱ میں بحث کی تھی، اور یہ اصلی ذہنی واقعہ ثابت ہوا تھا۔ اسے ج مختلف ہے ب سے ج مختلف ہے۔ ج سے ۵ مختلف ہے، وغیرہ۔ یہ اسی وقت ایک سلسلہ بنتا ہے جب فرق ایک ہی جہت کے اندر ہوتے ہیں۔ کسی ایسے فرق کے سلسلے میں کل حدود میں اپنے متقدمین ٹھیک ایک طرح سے مختلف ہوتی ہیں اعداد ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵ موسیقی میں سہنگ اس کی معروف مثالیں ہیں۔ جو بھی ذہن اس سلسلے کو بحیثیت مجموعی سمجھتا ہے تو اس کو اور اک ہو جاتا ہے کہ دو حدود کو اگر دور سے لیا جائے تو ان میں

بہ نسبت ان کے زیادہ فرق ہوتا ہے جن کو قریب سے لیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ کوئی ایک حد اپنے قریبی متاخر کی نسبت بعیدی متاخر سے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اور بلا لحاظ اس کے کہ حدود کیا ہیں اور فرق کس قسم کا ہے اگر یہ ایک ہی قسم ہو تو ایسا ہی ہوگا۔

بالواسطہ مقابلے کے اصول کو مختصراً اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ کم سے بھی زیادہ ہوگا۔ لفظ زیادہ اور کم ایک مستقل جہت فرق میں محض درج اضافے کے بجائے ہیں۔ اس قسم کا ضابطہ کل ممکنہ صورتوں پر حاوی ہوگا۔ مثلاً پہلے سے پہلا بعد والے سے بھی پہلا ہوگا۔ جو بُرے سے بدتر ہے وہ اچھے سے بھی بدتر ہوگا۔ جو مشرق سے مشرق میں ہوگا وہ مغرب سے بھی مشرق میں ہوگا وغیرہ۔ علامت ہم اس کو اس طرح سے لکھ سکتے ہیں ل، ب، ج، د، اور کہہ سکتے ہیں کہ درمیانی واسطوں کی کسی تعداد کو خارج کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ جو کچھ لکھا ہوا رہ گیا ہے اس میں کسی قسم کا تغیر کرنے پر مجبور ہوں۔

بالواسطہ مقابلے کا جو اصول ہے وہ قانون کی صرف ایک شکل ہے جو ایک قسم کا تعلق رکھنے والی حدود کے اکثر سلسلوں پر صادق ہوتا ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ درمیانی حدود کے حذف کر دینے سے اضافات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ جب ہم منطق میں اساسی اصول انتاج حساب میں سلسلہ حدود کا اساسی خاصہ ہندسے میں خط مستقیم مستوی و متوازی کے اساسی خاصے کا مطالعہ کریں گے، تو درمیانی واسطوں کے حذف کر لینے یا اضافات منتقلہ کا اصول واقع ہوگا۔ یہ حیثیت مجموعی فکر انسانی کا سب سے وسیع اور سب سے عمیق قانون معلوم ہوتا ہے۔

حدود کی بعض فہرستوں میں مقابلے کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ فرق کی جگہ کوئی فرق معلوم نہ ہو، بلکہ مساوات معلوم ہو۔ یہاں بھی درمیانی واسطوں کو حذف کیا جاسکتا ہے اور بالواسطہ مقابلے کو اس عام نتیجے کے ساتھ جاری رکھا جاسکتا ہے جس کا اظہار اس بالواسطہ مساوات کے اصول سے ہوتا ہے کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں جو ریاضیات میں بہت بڑا اصول ہے۔ یہ بھی محض ذکاوت ذہن کا نتیجہ ہے اور اس ترتیب سے اس کو کوئی تعلق نہیں جس ترتیب میں مربوط ہو کہ تجربات ہوتے ہیں۔

علامۃً اس کو اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں ا ب = ج = د اس میں بھی درمیانی حدود کے حذف کر لے گا وہی نتیجہ ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

اصطفائی سلسلے

اس طرح سے ہمارے پاس لازمی اور غیر متغیر تصوری حقائق متقابلے کا ایک پیچیدہ نظام ہے، ایسا نظام جو ہر ترتیب و تعدد کی حدود و تجربے پر منطبق ہو سکتا ہے بلکہ ایسی حدود پر بھی جن کا کبھی تجربہ نہ ہوا ہو یا جن کا تجربہ ہونے والا ہو جیسے ذہن کی مثالی تعمیرات ہوتی ہیں۔ متقابلے کی یہ حقائق اصطفا میں پیدا ہوتی ہیں۔ نہ معلوم کس وجہ سے تجربے کی ترتیب کے توڑنے اور اس کے مواد کو سلسلہ وار مرتب کرنے ایک قدم فرق کی طرف بڑھنے اور خود سلسلوں کے مابین جو جوڑ اور سیل واقع ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کرنے سے بڑی جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اکثر علوم میں پہلے قدم خالص اصطفا فی ہوتے ہیں۔ جہاں واقعات آسانی کے ساتھ کثیر و پیچیدہ سلسلوں میں ہوتے ہیں (مثلاً پورے حیوانات اور کیمیاوی مرکبات) سلسلے کے محض دیکھنے سے ذہن کو ایک قسم کی تشفی ہوتی ہے، اور ایسا عالم جس کے مواد کا فطری طور پر سلسلہ وار اصطفا ہو سکتا ہو وہ بہ حقیقت مجموعی زیادہ معقول عالم ہوتا ہے، عالم میں ذہن کو ایسے عالم کی نسبت جس کے مواد کا فطری طور پر اصطفا نہ ہو سکتا ہو، کو زیادہ الطینان کا احساس ہوتا ہے۔ قبل ارتقاء فطری جن کی پشت کا سلسلہ ابھی پوری طرح سے ختم نہیں ہوا ہے، اصطفا کو باری تعالیٰ کے ذہن کے متعلق ایک بصیرت کہتے تھے، جس سے ہم میں اس کی کار فرائیوں کی پرستش کا جذبہ پیدا ہوتا ہے یہ واقعہ کہ فطرت ہم کو ایسا کرنے دیتی ہے، اس امر کا ثبوت ہے کہ اس کا فکر فطرت کے سینے کے اندر موجود ہے۔ جس حد تک تجربے کے واقعات کا سلسلہ وار اصطفا نہیں ہو سکتا، اس حد تک تجربہ کم از کم ایک طریق پر تو اس طرح سے معقول ہونے سے قاصر رہتا ہے جس کی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔

منطقی سلسلے

مقابلے کے عمل سے بالکل ہی مشابہ تصدیقِ حل یا انتاجِ کامل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اساسی عقلی اعمال اس طرح سے ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی سہولت ہی کا سوال رہ جاتا ہے کہ آیا کسی خاص ذہنی عمل کو ہم ایک نام سے موسوم کریں یا دوسرے نام سے۔ مقابلے مشابہ اشیا کے مجموعوں میں ہوتے ہیں۔ اور فوراً ہی یہ عمل راقتیاز و تجرید کے واسطے سے تعلقات کے مابین ان امور کی بابت ہو جاتا ہے جن میں مشابہت ہوتی ہے۔ مجموعے جنہیں یا نہیں ہوتی ہیں۔ امور امتیازی خاصے یا اوصاف کہلاتے ہیں۔ اوصاف و خواص کا پھر مقابلہ ہو سکتا ہے جن سے اور اعلیٰ قسم کی جنہیں منتی ہیں اور ان کی خصوصیات کو علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے ہمارے پاس نئی قسم کا سلسلہ ہو جاتا ہے یعنی حل کا یا ایک قسم میں دوسری قسم کے ثبالی ہوئے کا۔ چنانچہ گھوڑے چوپائے ہیں، چوپائے حیوان ہیں، حیوان نہیں ہیں، اوشیتیں گھس جاتی ہیں، وغیرہ اس قسم کے سلسلے ہیں۔ حدود کے جوڑ ممکن ہے کہ ابتداء بہت ہی مختلف اوقات اور مختلف حالات کے مابین قائم کئے گئے ہوں۔ لیکن بعد میں ملاحظہ ان کو یکجا کر سکتا ہے۔ اور جب کبھی یہ ایسا کرتا ہے ہماری سلسلہ و اضافے کے سمجھنے کی قابلیت ہم کو ان کے تدریجی حدود کے ایک ایسے نظام کی حیثیت سے شعور کراتی ہے، جن کو ایک ہی اضافت متحد کرتی ہے۔

اب جب کبھی ہمیں اس طرح سے شعور ہوتا ہے مکن ہے کہ کسی ایسی اضافت کا اور شعور ہو جائے جو اعلیٰ درجے کی عقلی اجمیت رکھتی ہو، کیونکہ اس پر منطق کی کل عارت تعمیر ہوتی ہے۔ بالواسطہ حل یا انتاج کا اصول صرف درمیانی واسطوں کے حذف کا اصول ہے جو تدریجی حلوں کے ایک سلسلے پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے کہ سلسلے کی کوئی مقدم حد کسی بعد کی حد سے وہی نسبت رکھتی ہے جو اس کو کسی درمیانی حد سے ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جس شے کے اندر کوئی خاصہ

ہوتا ہے اس شے کے اندر اس خالصہ کے خواص بھی ہوتے ہیں یا اس سے بھی زیادہ اگر مختصر اگو جو شے ایک قسم کی ہوتی ہے وہ اس قسم کی ہی قسم سے ہوتی ہے۔ ذرا سی تشریح سے اس سب کا مقصد واضح ہو جائے گا۔

استدلال کے باب میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اوصاف کے ملحدہ کرنے اور ان کا حل کرنے کے لئے ہمارا برا محرک کولسی شے ہوتی ہے۔ اور وہ محرک یہ ہوتا ہے کہ ہماری مختلف عملی اغراض ہم سے اس بات کی طالب ہوتی ہیں کہ ہم حقیقت کے مختلف زاویوں پر مختلف اوقات میں نظر کریں۔ اگر یہ اغراض نہ ہوں تو ہم اسے ہمیشہ کلیتہً اور یکساں دیکھیں۔ لیکن غرض ایک پہلو کو ضروری بنا دیتی ہے اس لئے توجہ کے منتشر ہونے سے بچنے کے لئے ہم حقیقت کو ایسا سمجھتے ہیں کہ اس وقت کے لئے اس پہلو کے علاوہ اور کچھ نہ ہو، اور ہم اس کے زائد پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم کل حقیقی شے کی جگہ اس کے ایک پہلو کو دیدیتے ہیں۔ ہماری غرض کے لئے پہلو کل شے کی جگہ لے سکتا ہے اور دونوں کو ایک ہی خیال کیا جاسکتا ہے۔ اور لفظ بے اجول کو مع اس کے پہلو یا خاصہ کے مقولاتی تصدیق کی شکل میں جوڑنا ہے (اور چیزوں کے ساتھ) عمل تطبیق کو بھی ظاہر کرنا ہے سلسلہ عمل ل، ب ہے ب، ج ہے ج، د ہے د، بعض عملی اغراض کے لئے مساواتی سلسلے ل = ب، ب = ج، ج = د وغیرہ کے بہت مشابہ ہوتا ہے۔

لیکن حل کرنے سے ہماری غرض و غایت کیا ہوتی ہے۔ انتہائی طور پر یہ کچھ بھی ہو سکتی ہے لیکن قریبی اور فوری طور پر تو یہ ہمیشہ کسی خاص اشتیجاب کی تسخیر ہو سکتی ہے جو یہ ہوتا ہے کہ آیا جو شے ہمارے ہاتھ میں ہے وہ اس قسم کی ہے جو ہماری غرض اصلی سے تعلق رکھتی ہے یا نہیں۔ عمداً تعلق بدیہی نہیں ہوتا، اور ہم صرف یہ پاتے ہیں کہ معروض میں ایسی قسم کا ہے جو ب سے تعلق رکھتا ہے اور اس سلسلے میں ہم پہلے یہ دریافت کر لیتے ہیں کہ یہ قسم کی قسم کا ہے جس کا تعلق ب سے ہے۔ مثلاً ایسے خیالات کو قائم کرنے کے لئے ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ ہمیں ایک اشتیجاب ہوتا ہے اور وہ اس امر کے متعلق کہ سائرس کیونکر حرکت کر سکے گا (اور اس سے

ہماری غرض اصلی فطرت پرست یا ناپے (یہ بات ظاہر نہیں ہے کہ آیا سائرس ایسی شے ہے جو فطر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے یا نہیں لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جس کے طیف میں خط متغیر ہوتا ہے اور جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جو خط فطر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سائرس بھی اسی طرح حرکت کرتا ہے۔ جو کچھ سائرس کے اوصاف میں وہی سائرس ہے۔ اس کی صفت کی صفت ہمارے خیال میں خود اس کی صفت کی جگہ لے سکتی ہے اور جب تک ہمارے پیش نظر ایک متعین غایت ہوتی ہے اس وقت تک اس سے ہمارے علم میں کسی قسم کا نقصان واقع نہیں ہوتا۔

اب مہربانی کر کے یہ بات پیش نظر رکھو کہ درمیانی اقسام کا یہ حذف اور ہے کا انتقال لفظ ہے کے معنی میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہوتا ہے اور ہر ایسے سلسلہ محدود کی ساخت میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہے جو اس رشتے سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کو اس سے کچھ تعلق نہیں ہے کہ کوئی خاص شے کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ بلکہ کوئی خاص شے جو کچھ ہو سکتی ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ ہی غیر محدود طور پر وہ کچھ ہے جو کچھ کہہ ہے۔ ہے کہ سلسلے کو ایک نظر میں سمجھنا ان حدود کے مابین اس علاقے کے سمجھنے کے مساوی ہے جن کو یہ جوڑتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح تدریجی مساویوں کو سمجھنا کلیۃً ان کی باہمی مساوات کے سمجھنے کے مساوی ہے۔ اس طرح سے بالواسطہ انتاج کا اصول تصویری اشیا کی اضافات کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کو ایسا ذہن دریافت کر سکتا ہے جس کے پاس معانی کا ایک ایسا مجموعہ ہو کہ ان میں سے بعض کا بعض پر عمل کیا جاسکتا ہو اور اس کے ساتھ اسے فرصت ہو جس لمحے میں ہم ان کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں اسی لمحے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم درمیانی واسطوں کو نظر انداز کر سکتے ہیں بعدی حدود کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں جیسی کہ قریبی اور نوع کی جگہ جنس کو دے سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بالواسطہ انتاج کے طریقے کو ہمارے تجربات کی جزئی ترتیب سے یا خارجی ہم وجودیتوں اور حدود کے سلسلوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر یہ محض عادات و اسلاف کا شس و خاشاک ہوتا تو ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوتے کہ اس میں کوئی

کلی صداقت نہیں ہے کیونکہ دن کے ہر گھنٹے میں ہم کو ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جن کو ہم اس قسم کا یا اس قسم کا خیال کرتے ہیں لیکن بعد میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اس قسم کے خواص میں سے ایک ایک خاصا بھی نہیں ہے اور یہ اس قسم کی قسم سے نہیں ہیں۔ لیکن ان واقعات سے اصول کو درست کرنے کے بجائے ہم اصول سے واقعات کو درست کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ شے جس کو ہم نے م کے نام سے موسوم کیا ہے اس میں م کے خواص نہیں ہیں تو یا تو ہم سے اس کے م کہنے میں غلطی ہو گئی ہے یا م کے خواص کے متعلق غلطی ہو گئی ہے یا پھر یہ اب م باقی نہیں رہا ہے۔ مگر ہم یہ کبھی نہیں کہتے یہ م بغیر م کے خواص کے ہے۔ کیونکہ ایک شے کو م کی قسم کا خیال کرنے سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں م کے خواص ہوں گے یعنی م کی قسم ہو گی۔ اگرچہ حقیقی دنیا میں مجھے کبھی کوئی ایسی شے نہ ملے جو م ہو۔ یہ اصول میرے اس ادراک سے پیدا ہوتا ہے کہ تدریجی ہے۔ دن میں سے کس قدر میری مراد ہیں۔ یہ ادراک نہ تو خارجی واقعات کے ایک مجموعے سے قوی ہو سکتا ہے اور نہ دوسرے مجموعے سے کمزور جس طرح یہ ادراک کہ سیاہ سفید نہیں ہے اس واقعے سے قوی نہیں ہوتا کہ برف کبھی سیاہ نہیں پڑتا، اور نہ اس واقعے سے کمزور پڑتا ہے نوٹوگرافوں کا کاغذ صوب میں رکھتے ہی سیاہ پڑ جاتا ہے۔

تدریجی اسنادوں کے فخر و خفا کے کو غیر محدود طور پر وسعت دی جاسکتی ہے اور یہ اپنے تبادلے کے تمام امکانات کے ساتھ صداقت کا ایک اٹل نظام ہے جو ہمارے فکر کی ساخت اور شکل کا نتیجہ ہے۔ اگر کبھی حقیقی حدود اس خاکے میں پیچھا جائیں گی تو وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوں گی۔ اب یہ امر کہ آیا وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوتی ہیں؟ یہ سوال واقعات فطری سے متعلق ہے جس کے جواب کی تحقیق صرف تجربی طور پر ہو سکتی ہے۔ منطقی طور پر اس علم کا نام ہے جو خاکے کے طور پر محدود کے ان تمام بعیدی اضافات کا پتہ لگاتی ہے جو تدریجی ہے دن کے ذریعے سے ان کو باہم مربوط رکھتے ہیں اور ان کے باہمی تبادلے کے امکانات بیان کرتی ہے۔ ہمارے بالواسطہ انتاج کے اصول کو اس نے مختلف شکلوں میں بیان کیا ہے جس میں سے بہترین یہ ہے کہ ایک شے کی جگہ اسی شے کو ہر ذہنی عمل کے اندر دی جاسکتی ہے۔

معمولی منطقی سلسلہ صرف تین حدود رکھتا ہے یعنی سقراط انسان اور فانی۔ لیکن مترککات بھی تو ہوتے ہیں سقراط انسان حیوان مشین دب گیا فانی وغیرہ اور محذوف حدود کے ساتھ ان کو قیاسات کہنے میں نفسیات کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ کسی قسم کی منطق کے وجود ہونے کا اصل سبب وہ قوت ہوتی ہے جو ہم میں کسی سلسلے کے بحیثیت مجموعی سمجھ لینے کی ہوتی ہے اور اس سلسلے کے اندر متنی حدود زیادہ ہوں اتنا ہی بہتر ہوتا ہے۔ بہت سی حدودیں ایک یکساں جہت میں ترقی کا یہ ترکیبی شعور ایسا ہے جس کو نظر ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوان اور ادنیٰ درجے کے انسان ہنگام نہیں دے سکتے اور اسی سے ہم کو ہماری استدلالی فکر کی غیر معمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ جو ذہن ہے دن کے ایک سلسلے کو بحیثیت مجموعی سمجھ سکتا رہو (اب جو چیزیں ان سے مربوط ہوں وہ تصویری ہوں یا حسی ہوں یا ذہنی و علامتی) وہ ان پر واسطوں کے حذف کا اصول بھی استعمال کر سکتا ہے اس طرح سے منطقی فہرست اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے ان ترتیب وار اصطفااتی فہرستوں کی مانند ہوتی ہے جن کا ہم نے شعوری دیر پہلے ذکر کیا تھا۔ اس طرح سے وہ عقلی قضیہ جو جسم کے استدلال کی تہ میں ہوتا ہے یعنی اطلاق فی کل شئی ولا شئی، اپنی ان تمام مختلف اشکال میں جن میں کہ اس کو بیان کیا جاسکتا ہے وہ اساسی قانون فکر صرف ذہن کے اندر عمل مقابلہ کا ایک نتیجہ ہوتا ہے جسے کسی اتفاقی تغیر سے ایک وقت میں دو حدوں سے زیادہ کا فہم ہو گیا ہے۔ پس اتناک باضابطہ اصطفا اور منطق محض فرق اور مشابہت معلوم کرنے کی استعداد کے اتفاقی نتائج ہیں اور یہ استعداد ایسی ہے جس سے نظام تجربہ کو بھی جس کو صحیح معنی میں نظام تجربہ کہا جاتا ہے مطلقاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

اب یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ جب باضابطہ اصطفاات نظری اعتبار سے اس قدر کم اہمیت رکھتے ہیں (کیونکہ محض مدارج مشابہت کے مطابق اشیاء کا نقل کرنے سے ہمیشہ نقل کی دوسری صورتیں پیدا ہوتی ہیں) تو اشیاء کے امین جو منطقی اضافات ہوتی ہیں انہیں واقعات زندگی کے بارے میں اس قدر قوت کیونکہ حاصل ہو گئی۔

باب ۲۲ میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دنیا ایسی ہوتی جس میں سب چیزوں کے مابین اختلاف ہوتا، اور جس میں جو اوصاف و خواہیں ہونے وہ اصلی ہوتے، اور ان کے آئینہ اسناد نہ ہوتے۔ ایسی دنیا میں اتنی ہی قسمیں ہوتیں جتنی کہ علمدہ عالمدہ چیزیں ہوتیں، ہم کبھی کسی نئی شے کو پرانی قسم کے تحت نہ لا سکتے، اور اگر ہم ایسا کر بھی سکتے تو اس سے کسی قسم کے نتائج برآمد نہ ہوتے۔ یا پھر ایسی دنیا ہوتی جس میں لاتعداد اشیاء ایک ہی قسم کی ہوتیں، مگر جس میں کوئی حقیقی تشابہ ہی طرح کی عرصے تک نہ رہتی، بلکہ ہر شے ہر وقت متغیر ہوتی۔ یہاں بھی اگرچہ ہم ایک جس کے تحت لا کر نتائج کر سکتے تھے، مگر ہماری منطق ہمارے لئے عملی طور پر ذرا ہی مفید نہ ہوتی، کیونکہ ہمارے قضیوں کے موضوع ہمارے بائیں کرتے کرتے بدل جاتے۔ ایسی دنیاؤں میں منطقی علاقے ہوتے، اور اس میں شک نہیں کہ ان کا علم اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح سے کہ اب ہے، مگر یہ محض ایک نظری خاکا ہوتا، اور عملی زندگی میں کوئی کام نہ دنیا۔ لیکن ہماری دنیا ایسی نہیں ہے۔ یہ ایک خاص قسم کی دنیا ہے اور منطق کے ہاتھوں میں عمل کرتی ہے۔ اس میں جو چیزیں ہیں کم از کم ان میں سے کچھ تو اسی قسم کی ہیں جس قسم کی دوسری چیزیں ہیں۔ ان میں سے بعض اسی قسم کی رہتی ہیں جس قسم کی یہ ایک بار نہیں، اور ان کے بعض خواص مستقل طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں اور ہمیشہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ اخراذ کہ چیز کو کسی ہے اس کا علم ہم کو بخیر سے ہوتا ہے اور تجربے کے نتائج تجربی قضیوں کے اندر ہوتے ہیں۔ اب جب کبھی اس قسم کی چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہماری فراست اس کو ایک قسم کا قرار دیتی ہے، اور پھر اس قسم کی قسم کا تعین ہوتا ہے وغیرہ۔ اس طرح سے ایک لمحہ سوچنے کے بعد ممکن ہے ہم کو یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس قدر بعید قسم کی ہے کہ براہ راست ہم کو کبھی اس تعلق کا ادراک نہ ہوتا۔ درمیانی واسطوں پر سے گزر کر اس آخری قسم تک پرواز کرنا اس عقلی عمل کی خاص خصوصیت ہوتا ہے جس کو یہاں بیان کرنا مقصود ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خالصہ ہمارے تدریجی افسانے کے سمجھنے کی جس کا نتیجہ ہے اور بخلاف ان قضایا کے جن سے سلسلہ بنتا ہے (جو ممکن ہے کہ سب کے سب تجربی ہوں) اس کو اس زمانی و مکانی ترتیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس میں اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے۔

ریاضیاتی علاقے

اس مذکورہ ان اولی ضروریات کا ذکر تھا جن کو اصطفاغ اور منطقی انتاج کہتے ہیں۔ معطیات کے دوسرے جوڑ جو فکر کی ضروریات کے طور پر شمار ہوتے ہیں ریاضیاتی تصدیقات اور بعض مابعد الطبیعیاتی قضایا ہیں۔ ان آخر الذکر پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ ریاضیاتی تصدیقات کے متعلق یہ ہے کہ سب کے سب ان معنی میں معقول قضایا ہوتے ہیں جن کی تعریف صفحہ ۵۵ پر ہو چکی ہے کیونکہ یہ مقابلے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتے۔ ریاضیاتی علوم محض مشابہتوں اور مساواتوں سے بحث کرتے ہیں، اور ہم وجودیتوں اور سلسلوں سے بحث نہیں کرتے۔ اس لیے اولاً تو انہیں تجربے کی ترتیب سے تعلق نہیں ہوتا۔ ریاضیات کے مقابلے اعداد اور متمدن مقداروں کے مابین ہوتے ہیں، جس سے علم الحساب اور علم ہندسہ پیدا ہوتا ہے۔

عدد کے معنی دراصل اشیاء کے امتیاز کرنے میں توجہ کی ضربوں کے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ضربیں مافطی کے اندر چھوٹے بڑے مجموعوں میں رہتی ہیں اور مجموعوں میں باہم مقابلہ ہو سکتا ہے۔ امتیاز کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ نفیاتی اعتبار سے اس میں شے کے من حیث الکل ترک کر کے سہولت ہوتی ہے (صفحہ ۱۰۲)۔ لیکن ہر شے کے اندر ہم اجزاء کا امتیاز کرتے ہیں۔ اس لئے کسی ایک دیئے ہوئے مظہر کی اشیاء کی تعداد آخر کار اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم اس کو کس طرح سے سمجھتے ہیں ایک کرہ اگر غیر منقسم ہوتا ہے تو ایک ہوتا ہے اگر نصف کرہ کا بنا ہوا ہوتا ہے تو اس کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک ریت کا ڈھیر ایک شے ہوتی ہے اور اگر ہم اس کو شمار کرنا چاہیں تو ہمیں ہزار چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔ ہم محض ضربوں کی شمار سے خود کو خوش کرتے ہیں ان سے تال میلیں بجاتی ہیں، ان کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں اور نام رکھ دیتے ہیں۔ تھوڑا تھوڑا کر کے ہمارے ذہنوں میں عددی سلسلہ بن جاتا ہے۔ یہ حدود کی اور فہرستوں کی طرح ہے جن میں سلسلہ واری اضافے کی ایک جہت ہوتی ہے

اپنے ساتھ اپنی حدود کے مابین ان بالواسطہ اضافات کا مفہوم رکھتا ہے جس کو ہم نے آٹا کلیہ سے ظاہر کیا تھا کہ زیادہ سے جو زیادہ ہوتا ہے وہ کم سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔ یہ کلیہ فی الحقیقت اس اصول کے بیان کر لے کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود سے واقعاً ایک بڑھتا ہوا سلسلہ بنتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہم کو اپنے ضربات شمار میں بعض اور اضافات کا بھی علم ہوتا ہے۔ ہم ان میں جہاں چاہیں خلل انداز ہو سکتے ہیں اور پھر شروع کر سکتے ہیں۔ اس اثنا میں ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ اس خلل سے خود ضربات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہم بارہ مسلسل گن جائیں یا سات گن کر ٹھہر جائیں اور پھر یا سچ گنیں مگر بہر حال ضربات وہی ہوں گی۔ اس طرح ہم شمار کرنے اور خلل انداز ہونے یا مجموعہ بنانے کے افعال میں ایسا امتیاز کرتے ہیں جیسا کہ ایک غیر متغیر مادے اور اس پر محض عمل رد و بدل ہونے میں ہوتا ہے۔ معاملہ اصلی اکائیوں یا ضربات کا ہوتا ہے جس کو ہماری مجموعہ بندی یا ترکیب کی تمام اشکال بلا کسی تغیر کے ہم کو واپس دیدیتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اعداد کی ترکیب ان کی اکائیوں کی ترکیب ہوتی ہے جو علم حساب کا اساسی کلیہ ہے جو اس صم کے نتائج کا باعث ہوتا ہے جیسے $4 + 5 = 9$ ہم کیونکہ دونوں 12 بالواسطہ مساوات کا عام کلیہ کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں یہاں عمل کرتا ہے۔ اصول متعلق منہی کو جب ضربات شماری پر استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے بھی یہی کلیہ مرتب ہوتا ہے کہ ایک تعداد پر جب ایک ہی طرح عمل کیا جاتا ہے تو اس سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ یکس طرح سے نہ ہونا چاہیئے کسی چیز کو متغیر تو فرق نہیں کیا گیا۔

اس طرح سے علم حساب اور اس کے اساسی اصول ہمارے تجربے یا ترتیب عالم سے ماوراء ہیں۔ علم حساب کا معاملہ ذہنی معاملہ ہوتا ہے۔ اس کے اصول اس واقعے سے مرتب ہوتے ہیں کہ مادہ ایک سلسلہ ہے جس کو ہم جہاں سے چاہے قطع کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ مادے میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ تجربی مذہب نے عجیب و غریب طور پر حدودی حقائق کو خارجی اشیاء کے مابین ہم وجودیتوں کے نتائج قرار دے کر ترجائی کی کوشش کی ہے۔ جان لے تعداد کو اشیاء کا طبعی خاصہ

کتاب ہے۔ مل کے نزدیک ایک کے معنی ایک انفعالی حس کے ہیں جو ہم کو ہوتی ہے۔ دوسرے کے معنی دوسری حس کے اور تیسرے کے معنی تیسری کے ہوتے ہیں۔ لیکن یکساں چیزوں سے ہم کوسوں کی مختلف تعداد ہو سکتی ہے۔ مثلاً تین چیزوں کو اگر اس طرح سے ۱۰۰ مرتب کیا جائے تو ان سے ہم پانچ تین چیزوں سے مختلف اثر ہوگا جو اس طرح سے ۱۰۰ ترتیب رکھتی ہوں۔ لیکن تجربے سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر حقیقی شے کا مجموعہ جس کو ان طریقوں میں سے ایک طریق پر ترتیب دیا جاسکتا ہے اسکو دوسری طرح سے بھی ترتیب دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح سے ۲ + ۱ اور ۳ چیزوں کے گنتے کی صورتیں ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم وجود ہوتی ہیں۔ ان کی ہم وجودیت کے متعلق ہمارے یقین کی استواری محض اس تجربہ کی عظیم الشان مقدار کی بنا پر ہوتی ہے جو ہمیں اس کا ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام چیزوں سے اور جو حسیں بھی ہوں، مگر ان سے عدد کی حسیں ضرور ہوتی ہیں، وہ عددی حسیں جو ایک ہی چیز سے بتدریج نتیجہ ہوتی ہیں وہ ان امداد کی حسیں ہوتی ہیں جن کو ہم مساوی خیال کرتے ہیں۔ اور جن کو ایک ہی چیز بتدریج کرنے سے انکار کرتی ہے وہ وہ عدد ہوتے ہیں جن کو ہم غیر مساوی خیال کرتے ہیں۔

مل کے نظریے کا یہ اس قدر واضح اعادہ ہے جتنا کہ میں کر سکا ہوں۔ اور اس کی ناکامی اس کی پیشانی پر ثبت ہے۔ وائے بر حال علم الحساب اگر اس کی صحت کی صرف یہی وجوہ ہوں۔ ایسی حقیقی چیزوں کو جو بعینہ ایک ہوں لا تعداد طریق پر شمار کیا جاسکتا ہے اور ایک عددی صورت سے ذہن نہ صرف اس کی مساوی شکل میں منتقل ہوتا ہے (جیسا کہ مل کے بیان سے مترشح ہوتا ہے) بلکہ دوسری شکل میں بھی منتقل ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ طبعی اتفاقات یا ہمارے متوجہ ہونے کے انداز فیصلہ کن ثابت ہوں۔ ہمارا تصور کہ ایک اور ایک ہمیشہ اور لازمی طور پر دو ہوتے ہیں ایسی دنیا میں کیونکہ خود کو ثابت کر سکتا ہے جہاں کہ ہر راجب ہم پانی کے ایک قطرے پر دوسرے قطرے کا اضافہ کرتے ہیں تو نتیجہ دو ہیں ہوتا بلکہ ایک ہی رہتا ہے۔ ایسی دنیا میں جہاں جب بے بچہ چوٹے کے ایک ریزے پر ایک قطرے پانی کا اضافہ کرتے ہیں، تو اس کے ایک درجن یا اس سے بھی زیادہ ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ کیا یہ اس قسم کے تجربوں سے بہتر ثابت نہیں رکھتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اور ایک معمولاً دو ہوتے ہیں۔ ہمارے حسابی دعاوی کا بوجہ بھی اس قدر یقین آمیز نہ ہو سکتا تھا جتنا کہ اب ہے۔ اس یقینی لہجے کا اہل باطن یہ ہے کہ

یہ محض مجرور اور فرضی اعداد سے بحث کرتے ہیں۔ ایک جمع ایک سے ہماری دو مراد ہوتی ہے۔ ہم اس سے دو ہی سمجھتے ہیں۔ اور اس کے معنی ایسے عالم میں بھی دو ہی کے ہوں گے جہاں طبیعی طور پر (ل کے ایک و ہم کے مطابق) ہر بار جب ایک جسم دوسری کے ساتھ ملے تو تیسری چیز پیدا ہو جائے۔ ہم اپنے معنی کے مالک ہوتے ہیں اور جو چیزیں ہماری مراد ہوتی ہیں اور ان کے لئے کے طریقوں کے مابین خود ضربات شمار اور اپنے ان کے علماء کرنے اور مجموعے بنانے کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔

ل کو یہی نہ کہنا چاہئے تھا کہ تمام چیزوں میں تعداد ہوتی ہے۔ اسے اپنی بات ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہنا چاہئے تھا کہ ان میں بلا کسی ابہام کے تعداد ہوتی ہے اور یہ ایک شہور بات ہے کہ اشیاء میں بلا ابہام کے تعداد نہیں ہوتی۔ صرف مجرور اعداد کے اندر ابہام نہیں ہوتا، یعنی صرف ان میں جن کو ہم ذہنی طور پر پیدا کرتے ہیں اور ان کو معیاری چیزوں کے طور پر باقی رکھتے ہیں وہ ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر ہوتے ہیں۔ ایک حقیقی فطری شے کی گنتی ہمیشہ بہت سے طریقوں سے ہو سکتی ہے۔ ہمارے لئے صرف یہ ضرورت ہوتی ہے کہ ہم ایک شے کو چار حصوں میں منقسم فرض کریں اور کل چیزوں کو اس طرح سے منقسم فرض کیا جاسکتا ہے جس کا خواہل اعتراف کرتا ہے تو ہم اس میں چار کا عدد پالیں گے اور اسی طرح سے۔

تجربے کو اعداد سے جو تعلق ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ منطق میں تمام کو ہے۔ جب تک ایک تجربہ اپنی قسم کو باقی رکھتا ہے ہم اس پر تعلق عمل کر سکتے ہیں۔ جب تک یہ اپنی تعداد کو باقی رکھتا ہے ہم اس پر حسابی عمل کر سکتے ہیں۔ مرکب اور ان کے عناصر کبھی عددی اعتبار سے ایک نہیں ہوتے کیونکہ عناصر مخصوص طور پر بہت سے ہوتے ہیں اور مرکب مخصوص طور پر ایک ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنے حساب کو زبردستی پر عائد کئے بغیر نہیں رکھنا ہے تو ہم کو اس سے زیادہ عددی تسلسل قائم کرنا چاہئے جتنا کہ ہم قدرتی طور پر پاتے ہیں اسی بنا پر لاوازے اپنی وزن کی اکائیاں دریافت کرتا ہے جو مرکبات اور عناصر میں یکساں رہتی ہیں اگرچہ حجم اور کیفیت کی اکائیاں سب کی سب مل جائیں۔ یہ ایک بڑا انکشاف تھا۔ اور جدید سائنس یہ انکار کر کے

کہ عناصر کا وجود ہی نہیں ہے اس سے بھی آگے بڑھ جاتی ہے۔ سائنس کے لئے پانی نہیں ہے، یہ صرف H اور O کا مختصر نام ہے جب وہ $H-O-H$ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے حواس کو ایک نئی طرح سے متاثر کرتے ہیں۔ سالمات حرارت اور گیسیوں کے جدید نظریے صرف تعداد و استیما میں وہ استقلال حاصل کرنے کی نہایت ہی شدید قسم کی خصوصی تدابیر ہیں جو حسی تجربے سے ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ حکمت کہتی ہے کہ حسی چیزیں میرے لئے چیزیں نہیں ہیں، کیونکہ اپنے تغیرات میں وہ اپنے اعداد کو یکساں نہ رکھیں گی۔ حسی کیفیتیں میرے لئے کیفیتیں نہیں ہیں کیونکہ ان کا شمار شکل سے ہو سکتا ہے۔ یہ فرضی سالمات میرے لیے چیزیں اور حجم اور رفتاریں میرے لئے کیفیتیں ہیں، کیونکہ ان کی تعداد میں کبھی فرق واقع نہ ہوگا۔

اس قسم کے اختراعات سے اور تخیل کی اس قدر قیمت ادا کر کے لوگ اپنے لئے ایک ایسا عالم بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں جس میں حقیقی چیزیں کسی نہ کسی طرح سے مجبور کر کے حسابی قانون کے ماتحت لائی گئی ہیں۔

ریاضی کا دوسرا شعبہ ہندسہ ہے۔ اس کے معروضات بھی خیالی تخلیقات ہوتے ہیں۔ فطرت میں دائرے ہوں یا نہ ہوں مگر میں جان سکتا ہوں کہ میری رائے سے کیا مراد ہے اور معنی پر قائم رہ سکتا ہوں۔ اور جب میری مراد دو دائرے ہوتے ہیں تو میری مراد ایک ہی قسم کی دو چیزیں ہوتی ہیں۔ غیر متغیر شائع کا کلیہ ہندسہ میں (دیکھو صفحہ ۶۴۵) صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ایک قسم کی صورتوں سے اگر ایک ہی طرح کا سلوک کیا جائے (یعنی ان میں جمع تفریق یا مقابلے کامل کیا جائے) تو ان سے ایک ہی طرح کے نتائج حاصل ہوتے ہیں اور ہونے کیوں نہ چاہئیں۔ بالواسطہ مقابلے کا کلیہ منطق کا اور عددی کلیہ حساب کا یہ دونوں ان اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن کو ہم مکان میں فرض کرتے ہیں کیونکہ یہ یا تو ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں یا مختلف ہوتی ہیں ان کی تسیم ہوتی ہیں اور یہ لائق شمار چیزیں ہوتی ہیں۔ لیکن ان عام اصول کے علاوہ جو مکانی اشکال پر صرف اسی طرح سے منطبق ہوتے ہیں جس طرح سے کہ اور ذہنی تعلقات پر ہوتے ہیں بعض ایسے کیلے ہیں جو صرف مکانی اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن پر ہم مختصراً غور کرنا چاہئے۔

ان میں سے تین خطوط مستقیم سطوح مستوی اور خطوط متوازی کے مابین علامت عینیت رکھتے ہیں۔ خطوط مستقیم دو باتوں میں اور سطوح مستوی تین باتوں اور ایک دیے ہوئے خط کے خطوط متوازی ایک بات میں ہمیشہ مشابہ ہوتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمارے یقین کا وثوق ان کیوں کے بارے میں ان کی صداقت کا بار بار تجربہ ہونے پر مبنی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ خواص مکان سے وجدانی طور پر واقفیت رکھنے پر مبنی ہے۔ حال یہ ہے کہ یہ ان دونوں باتوں میں سے کسی پر بھی مبنی نہیں ہے۔ ہمیں ایسے خطوط کا کافی تجربہ ہوتا ہے جو صرف دو نقطوں میں سے گذر کر پھر علیحدہ ہو جاتے ہیں صرف ہم ان کو مستقیم نہیں کہتے۔ یہی حال سطوح مستوی اور خطوط متوازی کا ہے۔ ہمیں اس امر کا ایک یقین تصور ہوتا ہے کہ ان لفظوں میں سے ہر ایک سے ہم کیا معنی سمجھتے ہیں۔ اور جب ان سے کوئی مختلف چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہم فرق کو دیکھ لیتے ہیں خطوط مستقیم سطوح مستوی اور خطوط متوازی جس طرح سے ہندسہ میں آتے ہیں وہ نفس ہماری تدبیر کی اضافہ سمجھنے کی استعداد کے اختراعات ہیں ہم کہتے ہیں کہ ان اشکال کے آئندہ سلسلوں کو اپنے آخری مرئی اجزاء وہی نسبت ہوگی جو ان حصوں کو ماقبل کے حصوں سے تھی۔ لہذا (واسطوں کے حذف کے کلیے سے) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان شکلوں کے وہ اجزاء جن کو دوسرے حصے جدا کرتے ہیں جہت کے اعتبار سے اسی طرح سے مطابق ہونا چاہیے جس طرح سے ملحقہ حصے مطابق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جہت کی اس یکسانی کی بدولت بھی ہم ان اشکال کا لحاظ کرتے ہیں اور اسی سے ان کو ان کا حسن حاصل ہوتا ہے اور یہ ہمارے ذہن کے اندر مقررہ تفکرات کی صورت میں قائم ہو جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسے دو خط یا مستوی سطحیں جس کا قطعہ مشترک ہو اس قطعے کے باہر علیحدہ ہو جائیں تو اس کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کم از کم ایک کی جہت بدل گئی ہوگی مستوی سطحوں یا خطوں کے علیحدہ ہونے کے سنی جہت کے بدل جانے کے ہیں اور نیز ان حصوں سے جو پہلے سے موجود ہیں ایک نئی نسبت کے قائم ہو جانے کے ہیں اور نئی نسبت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اب یہ مستقیم یا مستوی نہیں رہا ہے اگر متوازی خطوں سے ہماری

مراد وہ خط ہوں جو کسی نہ ملیں اور اگر ایسا کوئی خط ایک نقطے پر سے ہو کر گزرے تو ہر ایسا دوسرا خط جو اس نقطے پر سے گزرے گا اور اس خط کے ساتھ قلم نہ ہوگا اس پر زاویہ بنائے گا اور اگر اس پر زاویہ بنائے گا تو دوسرے خط کے قریب بھی آئے گا جو پہلے خط کے متوازی ہے جس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ اس کے متوازی نہ ہوگا۔ خارجی مکان کے اور کسی خانے کے یہاں لانے کی ضرورت نہیں ہے صرف ایک جہت کے متعین نقطے اور اپنے نقطے پر استقلال کے ساتھ جمے رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہندسہ سے دو کلیہ اور مخصوص ہیں اور وہ یہ کہ اشکال مکان کے اندر تغیر کے بغیر حرکت کر سکتی ہیں اور مکان کی کسی دی ہوئی مقدار میں تقسیم کے تغیرات سے اس کی مجموعی مقدار میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا یہ آخری کلیہ ایسا ہے جو اعداد پر بھی عمل کرتا ہے۔ مختصراً اس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ کل اپنے اجزاء کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر ایک انسان کے ہم گردن پر سے دو کر دیں تو وہ ویسا ہی حیاتیاتی مجموعہ باقی نہیں رہتا جیسا کہ ٹخنوں پر سے اس کے دو کر دیئے میں رہتا ہے۔ مگر ہندسی اعتبار اس کو نہیں سے بھی قطع کیا جائے وہ وہی مجموعہ رہتا ہے۔ اشکال کے مکان میں حرکت کر سکنے کے متعلق جو کلیہ ہے وہ کلیہ نہیں بلکہ ہدایت ہے۔ چونکہ وہ اس طرح سے حرکت کر سکتی ہیں اس لیے ان کے اہلین چند مقررہ مساواتیں اور فرق ہونے ضروری ہیں بلحاظ اس کے کہ وہ کہاں ہیں۔ لیکن اگر مکان کے اندر منتقل ہونے سے اشکال چھوٹی یا بڑی ہو جاتی ہیں تو مساوات کے اضافات کے لحاظ کرنے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ اس کے ساتھ مقام کی حد بھی لگا دی جائے۔ ایسا ہندسہ جو ہمارے ہندسے کی طرح سے قطعی طور پر یقینی ہو۔ صرف ایسے ہی مفروضے کی بنا پر اختراع کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس کے ہدف ہو جانے اور بگڑ جانے کے قوانین مقرر ہوں۔ لیکن یہ تھا۔ ہندسے سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہوگا کیونکہ اس کا مفروضہ نہایت ہی سادہ ہے۔ اور خوش قسمتی سے اس کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایسا مفروضہ ہے جس کے ساتھ ہمارے تجربے کا مکان نظام مطابق معلوم ہوتا ہے۔

ان اصول کے ذریعے سے جو سب کے سب ایک دوسرے کی تائید میں عمل کرتے ہیں، لاعداد و اشکال کی باہمی مساواتوں کا پتہ چل جاتا ہے حتیٰ کہ ایسی شکلوں کے مساوی ہونے کا سبھی حال معلوم ہو جاتا ہے جن میں بادی النظر میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ ہم ان کو ذہنی طور پر حرکت دیتے اور سمجھتے ہیں اور یہ بات یہ ہے کہ ان کے حصے باہم ایک دوسرے پر ٹھیک بیٹھ جائیں گے ہم ایسے خیالی خطوط کا اضافہ کرتے ہیں جو ان کو تقسیم کر دیتے یا بڑھا کر دکھا دیتے ہیں اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نئی شکلیں ایک دوسرے کے اس طرح سے مشابہ ہوتی ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی شکلیں بھی ایک دوسرے کے مشابہ تھیں۔ اس طرح سے ہم ہر قسم کی شکلوں کو دوسری شکلوں میں ظاہر کرتے ہیں اور ایسی اشیا کی اقسام کے متعلق اپنے علم کو وسعت دیتے ہیں جو بعض اور اقسام کی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں یا جو ان کے مساوی ہوتی ہیں۔

نتیجہ اس کا ذہنی اشیا کا ایک نیا نظام ہوتا ہے جن کو بعض انراض کے لئے بعینہ یکساں تصور کیا جاسکتا ہے اور ہے وں کا ایک نیا سلسلہ غیر محدود طول اختیار کر جاتا ہے جس طرح سے کہ اعداد کے مابین مساواتوں کا سلسلہ ہے جس کے ایک حصے کو ضربی جدول ظاہر کرتا ہے۔ اور ابتداءً یہ سب کچھ ان ہم وجود نیوں اور تسلسلوں کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے جو ہم کو فطرت میں ملتے ہیں اور نہ اس میں اس کا لحاظ ہوتا ہے کہ جن اشکال کا ہم ذکر کر رہے ہیں آیا ان کا خارجی طو پر بھی منظر پر بھی ہوا ہے یا نہیں۔

سلسلوں کا شعور عقل کی بنیاد ہے

پس اصطلاحات منطقی اور ریاضیات سب کی سب محض ذہن کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں جو اپنے تفکرات کا مقابلہ کرتا ہے بلا لحاظ اس کے کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ ان تمام علوم کے عالم وجود میں آنے کا اصل سبب یہ ہے کہ ہم میں سلسلوں کے

سمجھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے اور ان میں یہ امتیاز کرنے کی کہ آیا یہ یک جنس ہیں یا مختلف الجنس ہیں، اور یہ اس شے کی جن کو میں نے اضافہ کیا ہے متعین نہیں رکھتے ہیں سلسلوں کا یہ شعور انسانی تکمیل ہے جس کا ارتقا بتدریج ہوا ہے اور جس کے باب میں مختلف اشخاص میں بہت فرق ہوتا ہے۔ چونکہ یہ عادی اختلافات کا نتیجہ ہوتا ہے اس لئے اس کی خارجی اختلافات سے توجیہ نہیں ہو سکتی، اس لئے ہیں اس کو ایسے عاملوں سے منوب کرنا چاہئے جن کی اصل دماغ سے ہوا ہے وہ کچھ بھی ہوں۔ ایک یا رجب یہ شعور ہو جاتا ہے بالواسطہ فکر ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ ہمارے ایک سلسلے کے وقوف کے ساتھ یہ وقوف بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اس میں سے بعض حد و کو حذف کر دیا جائے تو جو حدیں باقی رہیں گی ان کے مابین ایک ہی طرح کے اضافات باقی رہ سکتے ہیں اور اس طرح سے ایسی اشیا کے مابین اضافات کیا اور اک ہوتا ہے جو فطری طور پر اس قدر ملحدہ ہوتی ہیں کہ بصورت دیگر ہم نے ان کا کبھی مقابلہ نہ کیا ہوتا۔

درمیانی واسطوں کے حذف کا کلیہ صرف خاص سلسلوں پر منطبق ہوتا ہے۔ اور ان میں بھی ان پر جن پر کہ ہم نے غور کر لیا ہے، اور جن میں اضافت متوالی یا تو فرق کی ہوتی ہے یا مشابہت کی یا قسم کی یا عددی جمع کی، یا ایک ہی خطی یا ستوی جہت میں تطویل کی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ فکر کا محض صورتی قانون ہی نہیں ہے بلکہ جن امور کی نسبت فکر ہوتا ہے ان کی نوعیت سے تراش کر رہا ہے۔ اس لیے کلی طور پر یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ یکجنسی اضافت رکھنے والی تمام حدود کے سلسلوں میں بعیدی ارکان ایک دوسرے سے وہی تعلق رکھتے ہیں جو قریبی ارکان رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اکثر صحیح نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں لا، ب نہیں ہے، ج نہیں ہے، د نہیں ہے، بعیدی حدود کے مابین اضافت کا پتا چلانے کی گنجائش نہیں ہے۔ سببی نفسیوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یا اگر زیادہ حقیقتی مثال دی جائے تو یوں سمجھو کہ ایک عورت کا عاشق عموماً اس کے محبوب سے محبت نہیں کرتا۔ یا ایک ترید کرنے والے کی ترید کرنے والا اس کی ترید نہیں کرتا جس کی وہ ترید کر رہا ہو۔ قاتل کا قاتل اس کے شکار کو قتل نہیں کرتا۔ ایک شخص کے طاعاتیوں

یا دشمنوں کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی باہم ملاقاتی یا دشمن ہوں اور نہ ان دو چیزوں کے لئے جو ایک تیسری چیز کے اوپر ہوتی ہیں یہ ضروری ہے کہ وہ خود بھی ایک دوسرے کے اوپر ہوں۔

درمیانی واسطوں کا حذف اور اضافات یا علاقے کا انتقال صرف کمبسی سلسلوں کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن سب کمبسی سلسلوں میں درمیانی واسطوں کے حذف اور اضافات کے انتقال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کا مدار اس امر پر ہوتا ہے کہ یہ کونسے سلسلے میں اور ان کے اندر کونسے علاقے پائے جاتے ہیں۔ یہ کہنا چاہئے اگر یہ محض لفظی اختلاف کا معاملہ ہے کیونکہ زبان کبھی ہم کو ایک اضافت کے نام کو محذوف اضافوں پر سے منتقل ہونے کی اجازت دیتی ہے اور کبھی نہیں دیتی۔ مثلاً ہم انسانوں کو قریبی اور بعیدی دونوں طرح کی نسلوں کا مورث کہتے ہیں مگر بعیدی نسل کا ان کو آیا نہیں کہتے۔ بعض اضافات ایسے ہوتے ہیں جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں بعض لیے نہیں ہوتے۔ شرط یا سبب ہونے کی اضافت ایسی ہی ہے جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، علت علت معلول ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انکار اور رکاوٹ کے اضافات قابل انتقال نہیں ہوتے۔ مثلاً جو شے ایک رکاوٹ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے وہ اس شے میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتی جس میں یہ رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اصطلاحوں کی کسی رد و بدل سے وہ عمیق فرق محو نہ ہوگا جو ان دوسورتوں کے مابین پایا جاتا ہے۔

تصورات کے متعلق پوری طرح سے بعیرت ہونے کے علاوہ اور کسی شے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آیا واسطوں کے حذف کا کلیہ ان پر عائد ہوتا ہے یا نہیں۔ روابط قریبی ہوں یا بعیدی یہ ان کی داخلی فطرتوں سے تراش کر تے ہیں۔ ہم ان پر بعض طریقوں سے غور کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان میں بعض اضافات پیدا کرتے ہیں اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بعض اوقات نہیں کر سکتے۔ یہ سوال کہ آیا معروضات عقل کے مابین داخلی اور نہایت ہی اہم روابط ہیں یا نہیں ہیں درحقیقت ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ سوال کہ آیا

ہم ان میں ذہنی طور پر ربط و یکجہ کوئی نیا ادراک پیدا کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا ایک نتیجہ خیز ذہنی عمل کے ذریعے سے ایک معروض سے دوسرے پر آسکتے ہیں۔ بعض تصورات اور اعمال میں تو ہم کو نتیجہ حاصل ہوتا ہے، مگر بعض سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ جہاں نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہاں یہ محض تصورات اور اعمال کی نوعیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نیلے پن اور زردی کو لو۔ ہم ان کے اوپر بعض طریقوں سے تو عمل کر سکتے ہیں، مگر ان کے علاوہ دوسرے طریقوں پر عمل نہیں کر سکتے۔ ہم ان کا مقابلہ تو کر سکتے ہیں، مگر ایک دوسرے پر زیادہ نہیں کر سکتے اور نہ ایک کو دوسرے میں سے تفریق کر سکتے ہیں۔ ہم ان کو ایک عام جنس رنگ سے منسوب کر سکتے ہیں، مگر ایک کو دوسرے کی قسم قرار نہیں دے سکتے اور نہ ایک دوسرے سے استنباط کر سکتے ہیں۔ اس کا تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں تو ہم نیلے رنگ کو زرد رنگ میں ملا سکتے ہیں اور نیلے رنگ کو زرد رنگ سے علیحدہ بھی کر سکتے ہیں اور دونوں مرتبہ نتیجہ حاصل کر سکتے ہیں۔ صرف اس بات کو ہم پوری طرح سے جانتے ہیں کہ یہ نو نیلے اور زرد اوصاف کی جمع و تفریق نہیں ہے۔

اس طرح سے اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ذہن ضروری اور ابدی اضافات سے پر ہوتا ہے۔ جن کو یہ اپنے بعض تصوری تعقلات کے مابین پاتا ہے اور جو اس نظام تعداد سے جس میں تجربے نے تعقل کی اصولوں کو زمان و مکان میں مربوط کیا ہوا، اپنا ایک علیحدہ اور متعین نظام رکھتے ہیں۔

کیا ہم ان علوم کو حقیقت کے وجدانی حلقی یا ادلی مجموعے کہیں گے یا نہیں۔ ذاتی الجتنے پر تو میں ان کو ایسا کہنا پسند کروں گا۔ لیکن میں ان اصطلاحوں کو استعمال کرتے وقت اس لئے جھجکتا ہوں کہ بہت سے لائق اشخاص کو اختلافی تاریخ نے ان کے کل تصور سے متنفر کر دیا ہے۔ اس قسم کے پڑھنے والوں کو بگمان نہ ہونے دینے کا سب سے پرصامت طریقہ یہ ہے لافانی لاک کے نام کو آگے رکھا جائے۔ کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ گذشتہ صفحات میں میں نے لاک کی کتاب چہارم کے مضامین کو کسی قدر زیادہ واضح کر دینے کے علاوہ کچھ نہیں کیا ہے۔

”ایک ہی قسم کی غیر متغیر اشیا کے مابین ایک ہی طرح کی اضافات کا ناقابل تغیر ہونا“ ایسا تصور ہے جو اس کو بتاتا ہے کہ اگر مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ ایک بار دو قائموں کے مساوی ہے، تو مثلث کے تین زاویے ہمیشہ دو قائموں کے مساوی ہوں گے۔ لہذا اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ ایک خاص صورت میں جو بات ایک بار صحیح ہوگی، وہ ہمیشہ صحیح ہوگی جو تصورات ایک بار ملتی ہیں وہ ہمیشہ مطابق ہوں گے اس بنیاد پر ریاضیات میں جزئی ثبوت کی علم کا باعث ہوتے ہیں۔ پس اگر یہ ادراک کہ ایک ہی طرح کے تصورات ایک ہی طرح کے اطوار و اضافات رکھتے ہیں علم کی کافی بنیاد نہ ہو، تو ریاضیات میں عام مسئلوں کا کوئی علم نہ ہو سکتا..... ہر قسم کا عام علم صرف ہمارے افکار کے اندر ہوتا ہے، اور صرف ہمارے مجرد تصورات پر تدبر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کے مابین جہاں کہیں ہم مطابقت یا مخالفت کا ادراک کرتے ہیں وہاں ہم کو عام علم ملتا ہے۔ اور ان تصورات کے نام تضایا میں کیا کرنے سے ہم یقین کے ساتھ عام حقائق کا اظہار کر سکتے ہیں۔..... اس قسم کے تصورات کے متعلق جو کچھ ایک بار معلوم ہو جاتا ہے وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے صحیح ہوگا۔ پس تمام کلی علم کے متعلق یہ ہے کہ اس کو ہمیں خود اپنے ذہنوں میں تلاش کرنا اور پانا چاہئے اور خود ہمارے تصورات کی جانچ سے یہ ہم کو مل سکتا ہے۔ اشیاء کی ماہیتوں (یعنی مجرد تصورات) کے متعلق حقائق ابدی ہوتے ہیں اور یہ صرف ان ماہیتوں پر تفکر و تدبر کر کے حاصل ہو سکتے ہیں..... علم ان تصورات کا نتیجہ ہے (اب وہ خواہ کچھ سبھی ہوں) جو ہمارے ذہنوں میں ہوتے ہیں جو وہاں بعض قضیوں کو پیدا کرتے ہیں..... لہذا اس قسم کے قضیوں کو ابدی حقائق کہا جاتا ہے..... کیونکہ جب ایک بار مجرد تصورات کے متعلق ان کو اس طرح سے مرتب کر لئے جاتا ہے کہ یہ صحیح ہوں تو جب کبھی ماضی یا مستقبل میں کسی ایسے ذہن کے ذریعے سے جو یہ تصورات رکھتا ہو، ان کا مرتب ہو فرض کیا جاسکے گا تو یہ ہمیشہ واقعاً صحیح ہوں گے کیونکہ جب ناموں کو ہمیشہ ایک ہی تصور کے لئے فرض کر لیا جائے گا، اور ایک ہی طرح کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ اہل طور پر ایک طرح کے اطوار رکھیں گے تو اس قسم کے مجرد تصورات کے متعلق جو قضیہ ایک صحیح ہوں گے وہ ابدی

حقائق ہوں گے“

لیکن یہ ابدی حقائق یہ تطابقات جو ذہن محض اپنے مقررہ معنی پر غور کر کے دریافت کرتا ہے کیا ہیں؟ کیا یہ صرف وہ ہی نہیں جو میں نے کہا ہے۔ یعنی ایک سلسلے کی حدود کے اندر مشابہت و فرق کے اضافات خواہ وہ بلا واسطہ ہوں یا بالواسطہ۔ اصطلاح سلسلہ وادعی مقابلہ ہے منطق بالواسطہ نصیب ہے حساب ضربات توجہ کے مختلف پلندوں کی بالواسطہ مساوات ہے ہندسہ مکان کی تقطیع کے مختلف طریقوں کی مساوات ہے۔ ان ابدی صداقتوں میں سے واقعات یعنی اس امر کے متعلق کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے کوئی بھی کچھ نہیں کہتی۔ منطق یہ نہیں بتاتی کہ آیا سقراط ان نول فانیوں یا غیر فانیوں کا وجود ہے۔ حساب یہ نہیں بتاتا کہ اس کے ۷، ۸ اور ۱۲ کہاں ہیں۔ ہندسہ یہ نہیں بتاتا کہ آیا اس کے دائرے اور مستطیل حقیقی ہیں۔ یہ تمام علوم جس چیز کا ہم کو یقین دلاتے ہیں کہ اگر یہ چیزیں کہیں باقی جائیں تو ابدی حقائق ان سے متعلق ہونگے۔ چنانچہ لاک ہمیں کہتی یہ بتانے کی کوشش نہیں کرتا؟

”کہ کلی قضیہ جن کے صدق و کذب کے متعلق ہم کو یقینی علم ہو سکتا ہے ان کا وجود سے تعلق نہیں ہے۔۔۔۔۔۔ یہ عام اور بدیہی اصول جو خود ہمارے زیادہ کلی یا محیط تصورات کا مستقل واضح اور ممیز علم ہیں۔ ذہن کے باہر جو کچھ گذرتا ہے اس کے متعلق یہ کسی چیز کا یقین نہیں دلا سکتے۔ ان کا یقین صرف ہر ایک تصور کے بجائے خود علم برادر اس کے دوسرے تصورات سے ممیز ہونے پر مبنی ہوتا ہے۔ جب تک یہ ہمارے ذہنوں میں ہوتے ہیں اس وقت تک ان کے معنی کے متعلق ہم سے غلطی نہیں ہو سکتی۔۔۔۔۔۔ ریاضیاتی مستطیل یا دائرے کی صداقت اور خواص کو صرف اس حد تک سمجھتا ہے جس حد تک وہ اس کے ذہن کے تصور میں ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اس نے اپنی زندگی میں ریاضیاتی اعتبار سے موجود یعنی بالکل صحیح نہ پایا ہو۔ بااں ہمہ دائرے یا کسی اور شکل کے متعلق جن حقائق یا خواص کا اس کو علم ہوتا ہے وہ حقیقہ موجود اشیاء کے متعلق بھی صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ حقیقی دنیا کو اس سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا، اور نہ ایسے قضایا میں سے کسی کے اس سے زیادہ مراد ہوتی ہے کہ یہ ایسی چیزوں کی حیثیت رکھتی ہیں جو درحقیقت اس کے ذہن کے نمونوں کے

مطابق ہیں۔ کیا مثلث کے تصور کے متعلق یہ صحیح ہے کہ اس کے تین زاویے دو قاعوں کے مساوی ہیں۔ یہ مثلث کے متعلق بھی صحیح ہے اب حقیقتہً اس کا جہاں کہیں بھی وجود ہو۔ اب اگر ایسی کوئی شکل ہو جو اس تصور کے جو اس کے ذہن میں ہے، پوری طرح سے مطابق نہ ہوتی ہو، تو اس کا اس قضیے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ لہذا اس کو یقین ہوتا ہے کہ ایسے تصورات کے متعلق اس کا تمام علم حقیقی علم ہے۔ کیونکہ اس کے صرف وہی اشیا مراد ہوتی ہیں جو اس کے تصورات کے مطابق ہوتی ہیں اس لیے اس کو یقین ہوتا ہے کہ ان اشکال کے متعلق جو کچھ اس کو اس وقت علم ہوتا ہے، جب یہ اس کے ذہن میں محض تصوری وجود رکھتی ہیں، وہ ان کے متعلق اس وقت بھی صحیح ہوگا جب ان کا مادی صورت میں حقیقی وجود ہوگا۔ اب رہا یہ امر کہ کسی جسم کا وجود ہے یا کن اجسام کا وجود ہے، اس کا دریافت کرنا ہمارے جو اس سے متعلق ہوتا ہے، کہ جس مذہب یہ کر سکتے ہیں ہمارے لئے دریافت کریں۔“

اسی لئے لاک ذہنی صداقت اور حقیقی صداقت میں امتیاز کرتا ہے، اول الذکر وجدانی طور پر یقینی ہوتی ہے۔ آخر الذکر کا مدار تجربے پر ہوتا ہے۔ حقیقی اشیا کے متعلق وجدانی صداقتوں کا دعویٰ ہم صرف افتراضی طور پر کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ فرض کر کے کہ حقیقی اشیا کا وجود ہے، جو وجدانی تضایا کے تصوری موضوعوں کے بالکل مطابق ہوئے ہیں۔

اگر ہمارے جو اس مفروضے کی تائید کرتے ہیں، تو سب ٹھیک رہتا ہے۔ لیکن لاک کے یہاں اولی تضایا کے مرتبے کے عجیب و غریب زوال پر غور کرو۔ قدامان کو بے چون و چرا تسلیم کرتے تھے، اور ان کے نزدیک ان سے حقیقت کی ساخت کا اظہار ہوتا ہے۔ انھوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ اولی نمونے کی اشیا کا ان اضافات میں وجود ہے جن میں ہم کو ان کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ ذہن کے لزومات ذات باری کے لزومات کا ثبوت تھے۔ اور دیگر کارٹ کے زمانے تک ارتباہیت نے (اعتقادی حلقوں میں) اس قدر ترقی نہ کی تھی کہ ثبوت کے لئے بھی ثبوت کی ضرورت ہو، اور اپنے فطری اعتقادات پر جھبے کے لئے باری تعالیٰ کی صداقت سے مدد لینے کی ضرورت ہو۔

لیکن لاک کے وجدانی قضا یا بھی خارجی حقیقت کے متعلق کچھ بہتر حالت میں نہیں چھوڑتے حقیقت کے معلوم کرنے کے لئے ہمیں اب بھی اپنے حواس پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح پر وجدانی صورت حال کی حمایت ایک بے نتیجہ نسخہ ہے۔ ابدی صداقتیں جن کا ہمارے ذہن کی ساخت تک سہارا لیتی ہے، وہ خود کسی خارج از ذہن وجود کا سہارا نہیں لیتیں اور نہ وہ جیسا کہ کانٹ نے بعد کو ادعا کیا تھا تمام ممکن تجربے کے لئے قانون ساز ہونے کی نوعیت رکھتی ہیں۔ ان سے دراصل ذہنی واقعات کی حیثیت سے دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ ذہن میں منتظر رہتے ہیں اور ایک خوشنما تصویری جال بناتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم خارجی حقائق کے دریافت کرنے کی امید کرتے ہیں جن پر جال اس طرح سے پھینکا جاسکتا ہے کہ تصویری اور حقیقی مل جائیں۔

یہ چیز ہم کو حکمت کی طرف واپس لاتی ہے جس سے ہم نے اپنی توجہ کو عرصہ ہوا ہٹا لیا تھا۔ حکمت خیال کرتی ہے کہ اس نے زیر بحث خارجی حقائق کو دریافت کر لیا ہے۔ سالمات اور اثیر جن میں کیتوں اور اسراروں جن کا اظہار اعداد سے اور راستوں کے علاوہ جن کا اظہار تخلیلی ضابطوں سے ہو سکتا ہے۔ اور کوئی خاصہ نہیں ہے یہ کم از کم ایسی چیزیں ہیں جن پر ریاضیاتی منطقی جال کو پھینکا جاسکتا ہے اور حسی مظاہر کے بجائے اس کو فرض کر کے حکمت ہر سال اپنے لئے ایسا عالم بنانے کے زیادہ قابل ہوتی جاتی ہے جس کے متعلق عقلی دماوی کئے جاسکتے ہیں بیگانگی فلسفے کے لئے حسی مظاہر خالص دھوکا ہیں۔ وہ اشتیاء اور اوصاف جن کا ہم جلی طور پر یقین رکھتے ہیں ان کا وجود نہیں ہے۔ حقائق صرف ایسے جسموں کے انبوه ہیں جو ہر وقت موجی یا مسلسل حرکت کرتے رہتے ہیں جن کے بے زبان و بے معنی تغیرات وضع و مقام سے عالم کی تاریخ بنی ہے اور جن کو حرکت کی ابتدائی ترتیبات و عادات سے (جس کو افرضی طور پر ان لیا گیا ہے) ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ہزار بار بس گزرے جب انسان نے فطرت کے تالوں و ترتیبات کی ابتیری کو ایسی صورت میں ڈھالنا شروع کیا تھا جو قابل فہم معلوم ہو۔ عقلی نظام کے انھوں نے تصور میں بہت سے ابتدائی نمونے فرض کئے۔ اشیاء کے مابین بہت سے غایتی اور جالیاتی روابط علی جوہری رشتے منطقی اور ریاضیاتی اضافات مانے۔ ان تصویری نظاموں

میں سب سے زیادہ امید افزا بلا شبہ زیادہ پرغیر یعنی عطفوفتی تھے۔ اور سب سے غیر دلچسپ اور بے کم امید دلانے والے ریاضیاتی تھے۔ لیکن آخر الذکر کے استعمال کی تاریخ منتقل طور پر آگے بڑھنے والی کامیابیوں کی ہے۔ اس کے برخلاف براز عطفوفت نظاموں کی تاریخ نسبتاً غیر متوجہ چیزیں اور ناکامی کی ہے۔ مثلاً ہر کے ان جھموں کو لو جن سے تم کو انسان ہونے کی حیثیت سے سب سے زیادہ دلچسپی ہے اور ان کو مکمل و غیر مکمل غایات و وسائل بلند و پست جمل و قبیح اسیابی و سلبی ہم آہنگ و غیر ہم آہنگ موزوں و غیر موزوں فطری و غیر فطری و غیر میں تقسیم کرو تو تمہارے تمام نتائج بے سود ہوں گے۔ تصوری عالم جس قیمتی امتیازی خواص رکھتا ہے جو چیز قیمتی ہے اس کو محفوظ رکھنا چاہئے۔ معمولی چیزوں کو اس کی خاطر قربان کر دینا چاہئے۔ اس کی خاطر استنباط کرنے چاہئیں۔ اس کا قیمتی ہونا دوسری چیزوں کے اعمال و غیرہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن تمہارے قیمتی معروض کو حقیقی عالم میں اس قسم کی کسی چیز سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ فطری اشیا کو عطفوفتی اختلافی جالیاتی ناموں سے جتنا چاہے موسوم کرو۔ اس سے کسی قسم کا فطری نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ ممکن ہے یہ اس قسم کی ہوں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو، لیکن وہ اس قسم کی قسم نہیں ہیں، اور اس قسم کے نظام بنانے والوں میں سے آخری یعنی بیگل جریجی طور پر منطق کی تردید کرنے پر مجبور ہو گیا تاکہ ان ناموں سے جن سے وہ اشیا کو موسوم کرنا تھا نتائج استنباط کر سکے۔

لیکن جب اشیا کو تم ریاضیاتی اور میکانیکی ناموں سے موسوم کرتے اور ان کے متعلق کہتے ہو کہ اتنے مجسم ٹھیک ان مقامات پر ہیں اور ٹھیک اسی رفتاروں سے راستے پر ایسی شکلیں بناتے ہیں تو صورت حال بالکل بدل جاتی ہے۔ فطرت سے ان تمام استنباطات کی تصدیق ہو جاتی ہے جو تم آئندہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہو، اور تمہاری فراست اپنا انعام پالیتی ہے۔ جن ناموں سے تم نے اپنی اشیا کو موسوم کیا تھا، وہ ان کے تمام نتائج کا تحقق کرتی ہیں جدید میکانیکی طبعی فلسفہ جس پر ہم سب کو اس قدر ماز ہے کیونکہ یہ سماجی تخلیق کائنات بقائے توانائی، حرارت اور گیوں کے حرکی نظریے وغیرہ پر حاوی ہے، یہ کہہ کر آغاز بحث کرتا ہے کہ واقعات

صرف ابتدائی جسمات کی ترتیبات اور حرکات ہیں اور توانین صرف حرکت کے تغیرات ہیں جو ترتیبات میں تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ یہ فلسفہ جس نصب العین کے لئے سامعی ہے وہ عالم کار یا ضیائی ضابطہ ہے جس کے ذریعے سے اگر ایک دے ہوئے لمحے میں تمام ترتیبات و حرکات معلوم ہوں تو کسی آئندہ لمحے کی ترتیبات و حرکات کا محض اس کے ضروری ہندسی حسابی اور منطقی معانی پر غور کر کے حساب لگانا ممکن ہوگا۔ ایک بار جب عالم اس عریاں شکل میں ہمارے پاس آجائے گا تو ہم اپنا ادلی اضافات کا حال اس کی تمام حدود پر پھینک سکیں گے اور اس کے ایک پہلو سے دوسرے پہلو پر داخلی فیکری لزوم سے پہنچ جائیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عقلی مواد بہت ہی کم ہے۔ عطفوفتی واقعات و اضافات کا ایک وار میں اُقتل عام ہو جاتا ہے۔ لیکن جو عقلیت حاصل ہوتی ہے وہ بہ اعتبار صورت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ بہت سے ذہنوں کے لئے یہ نقصان کی تلافی کر دیتا ہے اور مفکر کو ایسی بے مقصد کائنات کے تصور کو قبول کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جس میں وہ تمام اشیاء اور اوصاف جن سے لوگوں کو محبت ہوتی ہے محض ہمارے تخیل کے دھوکے ہیں جو غبار کے اتفاقی بادلوں سے وابستہ ہوتے ہیں جن کو ابدی کائناتی موسم اتنی ہی بے پروائی سے منتشر کر دے گا جتنی بے پروائی سے اس نے ان کو جمع کیا ہے۔

عوام کا یہ خیال کہ حکمت ذہن پر خارج سے عائد ہوتی ہے اور یہ کہ ہمارے اغراض کو اس کی تعمیرات سے کوئی تعلق نہیں ہے بالکل ہی مہمل ہے۔ یہ یقین کرنے کی آرزو کہ اسٹیپلے عالم ایسی جنسوں سے تعلق رکھتی ہیں جو داخلی عقلیت سے باہم مربوط ہوتی ہیں حکمت اور عطفوفتی فلسفہ دونوں کی بنیاد ہے۔ اور ابتدائی محقق اس امر کا ایک تندرست احساس باقی رکھتا ہے کہ جو مواد اس کے ہاتھ میں ہے وہ کس قدر لچک رکھتا ہے۔

ہیلیم بولٹز اپنی اس چھوٹی سی تصنیف کی ابتدا میں جس نے بتائے تو انائی کی بنیاد رکھی ہے کہتا ہے کہ یہ کام طبیعی علوم کا ہے کہ ان اسباب کی تلاش کریں جن کے ذریعے سے فطرت کے خاص خاص اعمال کو کلی قواعدوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے

اور پھر ان سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے قاعدے مثلاً احکام انعطاف نور کے قوانین یا کیسی جموں کے متعلق میری بوٹی اور کچے لیوزاک کے قوانین (ظاہر ہے کہ منطابہر کی تمام قسموں پر حاوی ہونے کے لیے عام تشکل ہیں۔ ان کی تلاش ہماری حکمت کے اختیاری حصے کا کام ہے۔ اس کا نظری حصہ اعمال کے مرئی نتائج سے ان کے نامعلوم اسباب کا پتہ چلانے کی یعنی علیت کے قانون کے ذریعے سے ان کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ نظری لمبیعیات کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ اعمال فطرت کے آخری غیر متغیر اسباب کو دریافت کرے۔ آیا تمام اعمال و حقیقت ایسے اسباب سے منسوب ہو سکتے ہیں یا بعض الفاظ دیگر آیا فطرت کامل طور پر قابل فہم ہے یا ایسے تغیرات ہیں جو علیت لازمی کی گرفت میں نہیں آتے اور خودکاری یا اختیار کے حلقے میں آتے ہیں اس کے فیصلے کا یہ موقع نہیں ہے۔ لیکن بہر حال یہ بات واضح ہے کہ وہ حکمت جس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت کو قابل فہم ظاہر کرے اس کا اس کے قابل فہم ہونے کے سلسلہ سے ہونا لازمی ہے اور وہ اس کے مطابق نتائج اخذ کرے گی یہاں تک کہ ناقابل تردید واقعات سے اس طریقے کے خامیاں ظاہر نہ ہو جائیں۔ اس کے بعد یہ سلسلہ کہ نظری منطابہر کی غیر متغیر انتہائی اسباب میں تحویل ہونی چاہئے خود کو اس طرح سے ڈھالتا ہے کہ جن قوتوں میں زمانے سے تغیر نہیں ہوتا وہ یہ اسباب ہونے چاہئیں اب حکمت میں ہم کو مادے کے ایسے حصے مل چکے ہیں جن میں غیر متغیر قوتیں (یعنی عرفانی اوصاف) ہیں اور ان کو ہم نے (کیسیادی) عناصر کے نام سے موسوم کیا ہے۔ پس اگر عالم کو ایسے عناصر سے بنا ہوا فرض کریں جن کے اوصاف غیر متغیر ہوں تو ایسے عالم میں صرف میکائی تغیرات ممکن رہ جاتے ہیں یعنی حرکات اور جو خارجی اضافات قوتوں کے عمل کو متاثر کر سکتی ہیں وہ بھی بمکائی ہیں یا بعض الفاظ دیگر قوتیں حرکتی ہیں جن کے اثر کا مدار صرف ان کے مکانی اضافات پر ہے۔ اس سے بھی زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے تو یہ کہیں گے کہ منطابہر فطرت کی تحویل مادی نقطوں کی ایسی حرکات میں ہونی چاہئے جن کی حرکتیں غیر متغیر ہوں اور یہ قوتیں صرف مکانی اضافات کے مطابق عمل کریں۔ لیکن نقطے اپنے فاصلوں کے علاوہ اور کوئی

باہمی مکانی اضافت نہیں رکھتے..... اور وہ حرکی قوت جو یہ ایک دوسرے پر صرف کرتے ہیں وہ تغیر فاصلہ کے علاوہ اور کسی شے کا باعث نہیں ہو سکتی یعنی یہ یا تو قوت جاذب ہو یا قوت دافع ہو..... اور اس کی شدت کا مدار صرف فاصلے پر ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے آخر کار طبیعیات کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے کہ مظاہر کو غیر متغیر جاذب یا دافع قوتوں سے منسوب کرے جن کی شدت فاصلے کے ساتھ تغیر ہوتی ہے۔ اس کام کا انجام پا جانا فطرت کے کامل طور پر سمجھ میں آسکنے کی شرط ہے۔

اس موضوعی دلچسپی کو جو اس مسئلہ کے اختیار کرنے کا باعث ہوئی ہے، اس سے زیادہ صفائی کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ مفروضہ کو جو شے حکمی بناتی ہے اور محض شائبہ نہیں رہنے دیتی اور جو چیز ہیکیم ہولٹز اور اس کی قسم محققین کو حکمی محقق بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ اشیائے فطرت اسی طرح سے عمل کرتی ہوئی پائی جاتی ہیں گویا وہ اسی قسم کی ہوں جیسا کہ ان کو مسلم مانا گیا ہے۔ وہ اسی طرح سے عمل کرتی ہیں جس طرح اسے محض جاذب اور دافع سالمات عمل کرتے۔ اور جس حد تک اس امر کی جانچ کے لئے ان کی کافی وضاحت کے ساتھ کمرانی اصطلاحات میں ترجمانی کی گئی ہے، اس حد تک ایک عجیب و غریب تصویری شے یعنی ان کے باہمی فاصلوں اور حرکات کا ریاضیاتی مجموعہ ان کی تمام حرکات میں منتقل پایا گیا ہے۔ یہ مجموعہ کمزرات زیر بحث کی مجموعی توانائی کہلاتا ہے۔ اس کا استقلال یا قرار کمزرات اور مرکز قوتوں کے مفروضے کو وہ نام دیا ہے جس سے کہ اس کا منطقی طور پر استنباط کیا گیا ہے۔

کسی ریاضیاتی میکائیٹلی نظریے کو لو، اس کو ہمیشہ ایک ہی طرح کا یادو گے یہ سب کے سب حسی تجربات کی دوسری صورتوں میں ترجمانیاں ہوتے ہیں یعنی ایسی حدود کی جگہ جن میں جنس عدد صورت مساوات وغیرہ کی اضافات نہ ہوں ایسی حدود کو دینا جن میں یہ اضافات پائے جائیں اور ان کے ساتھ یہ بیانات ہوتے ہیں کہ جو صورت تجربات میں آئی ہے وہ غلط ہے اور تصوری صورت صحیح ہے، جن کی تائید نئے حسی تجربات کے لہجور سے ہوتی ہے جو ٹھیک ان اوقات اور

مقامات میں کئے جاتے ہیں جن میں منطقی طور پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان کے تصویری متلازمات کو ہونا چاہیے۔ اس طرح سے موجدی مفروضے تاریکی اور رنگ کے حلقوں میں انتشاروں اور بآواز جسموں میں جو ہمارے پاس سے ہٹ رہے ہوں تغیرات امتداد وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ کمزوری مفروضے و خانی کثافت انجمادی نقطے وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا موجب ہوتے ہیں۔ جو سب کی سب صحیح ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح پر عالم ذہن کے لئے زیادہ منظم اور معقول ہونا جانا ہے اور جیسے ہی یہ اس کے اس قدر کم اور سادہ منظر سے بنے ہوئے ہونے کا شعل کرتا ہے جیسے کہ ایسے اجسام ہیں جن میں تعداد اور آگے پیچھے حرکت کے علاوہ اور کوئی اوصاف ہی نہیں ہیں تو یہ اس کی ایک خصوصیت پر سے دوسری خصوصیت تک استخراجی لزوم کے ساتھ گزرنے لگتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ

لیکن حدود کے مابین ان تصویری اضافات کے ساتھ ساتھ جن کی دنیا تصدیق کرتی ہے دوسرے تصویری اضافات بھی ہیں جن کی ہنوز اس طرح سے تصدیق نہیں ہوئی ہے۔ میری مراد ان دعاوی سے ہے (جو محض مقابلے کے نتائج کو ظاہر نہیں کرتے) جن کو ایسے مابعد الطبیعیاتی اور جالیاتی اصول موضوعہ میں بیان کیا ہے جیسے کہ ”اشیا کا اصول ایک ہے“، ”موجودات کی مقدار غیر متغیر ہے“، فطرت سادہ اور غیر متغیر ہے، فطرت مختصر ترین راستوں سے عمل کرتی ہے“، ”عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آتی“، کسی ایسی چیز کا ارتقا نہیں ہو سکتا جس کی صلاحیت پہلے سے موجود نہ ہو“، ”جو چیز معلول میں ہے وہ علت میں بھی ہونی چاہئے“، ”ایک شے دوسری شے کی علت ہے جہاں پر یہ ہوتی ہے“، ”ایک شے اپنی ہی قسم کی شے کو متاثر کر سکتی ہے، علت کے رکن پر معلول خود بخود رک جائے گا۔ فطرت زقندیں نہیں بھرتی“، اشیا ممیز اور متعلل ضبنوں سے تعلق رکھتی ہیں، کوئی شے نہ تو بغیر علت

کے ہے اور نہ واقع ہوتی ہے عالم تمام و کمال عقلاً قابل فہم ہے وغیرہ۔ اس قسم کے اصول جن کو جی بھر کر بیان کیا جاسکتا ہے صحیح معنی میں عقلیت کے اصول موضوعہ ہیں نہ کہ واقعات کے متعلق دعوے۔ اگر فطرت ان کے مطابق عمل نہ کرے تو یہ اس حد تک زیادہ قابل فہم ہوگی۔ فی الحال ہم اس کے منظر ہر کا اس طرح سے تعقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ ان کے مطابق عمل کرتی ہے ایک حد تک ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مقدار موجودات کے بجائے جس کو نہایت ہی مبہم طور پر غیر متبصر مانا گیا ہے فطرت ہم کو فاضلوں اور اسراروں کے اس عجیب و غریب مجموعے کو فرض کرنے دیتی ہے جس کو ہم بہتر اصطلاح نہ ہونے کی وجہ سے تو انسانی کہتے ہیں۔ معلول کے علت میں داخل ہونے کے بجائے جیسے ہی فطرت ہم میں یہ تعقل پیدا کرتی ہے کہ علت و معلول کے کمزرات ایک ہی ہیں جن کے اندر وضع و مقام کی تبدیلی ہو جاتی ہے وہ یہ کہنے کا موقع دیتی ہے کہ معلول علت ہے۔ مگر ان تمام ابتدائی کامیابیوں کے گرد ایسے واقعات کا ایک وسیع میدان ہے جو مہنوز عقلی نہیں ہے جن کے اجزائیں یکجا ہیں اور جن کے ایک جزو سے دوسرے جزو تک کسی مقول تصور ہی راستے سے نہیں آسکتے۔ کمزراتی عالم کا بھی یہی حال ہو جاتا ہے جیسے ہی اس کے معلولات کے طور پر ہم فہم عام کی ان پر فریب استیسا کا اضافہ کرتے ہیں جنہیں اس کی خاطر ہم کو ذبح کرنا پڑا تھا۔

یہ بات نہیں ہے کہ یہ عقلیت کے زیادہ مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ یا مکمل بنجر ہوں اگرچہ اس وقت یہ کافی طور پر بنجر تھے جب یہ اس طرح سے استعمال ہوتے تھے جس طرح سے اہل مدرسہ ان کو استعمال کرتے تھے یعنی واقعے کے بدیہی دعاوی کے طور پر نصب العینوں کی حیثیت سے ایک طرح کی زنجیری رکھتے ہیں اور ان میں ہمیشہ بے چین اور کوشاں رکھتے ہیں تاکہ عالم حس کو از سر نو دباتے رہیں یہاں تک کہ اس کے خطوط کے زیادہ مطابق ہو جائیں۔ مثلاً اس اصول کو لو کہ علت کے بغیر کچھ واقع نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق ہم کو فی متعین تصور نہیں رکھنے کہ ہماری علت سے کیا مراد ہے یا علیت کس شے پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ اصول منظر ہر کے ذہن اس سے گہرے تعلق کا مطالبہ کرتا ہے جتنا کہ مادی زبانی تسلسل بظاہر ہم کو معلوم ہوتا ہے۔ لہذا لفظ علت ایک نامعلوم دیوتا کی قربان گاہ ہے۔ یا ایک

خالی جگہ ہے جو اس بن کا پناہ دے رہی ہے جس کے ہاں دیکھنے کی توقع تھی۔ محدود مسئلہ میں اگر کوئی حقیقی داخلی ربط دریافت ہوتا، تو اس مفہوم کے طور پر قبول کر لیا جاتا جس کے لئے لفظ علت رکھا گیا تھا۔ پس ہم تلاش کرتے رہتے ہیں اور کثرتی نظامات میں ہم کو داخلی ربط کا ایک تصور ملتا ہے کہ تقیو ترتیب کے باوجود مادے کی عینیت باقی رہتی ہے۔ شاید اگر اوڑٹلاش کریں تو ہمیں داخلی ربط کی دوسری قسمیں بھی مل جائیں حتیٰ کہ ممکن ہے، کثرت اور ان ثنائی اوصاف وغیرہ کے مابین کی جائیں جو یہ ہمارے ذہنوں پر پیدا کرتے ہیں۔

اس امر کو متنبی بار بھی دہرایا جائے تو نامناسب نہیں کہ ہمارے عقلی اضافات کے تصوری نظاموں میں کسی ایک کا حقیقی عالم پر کامیابی کے ساتھ منطبق ہونا چاہیے اس امید کو حق بجانب قرار دیتا ہے کہ دوسرے نظام بھی منطبق ہو سکیں گے۔ مابعد الطبیعیات کو طبیعیات سے بہت کا سبق لینا چاہیے، اور صرف اس امر کا اعتراف کرنا چاہئے کہ میرا کام طبیعیات کے مقابلے میں طویل تر ہے۔ یہی نہیں کہ فطرت کو از سر نو ڈھالا جاسکتا بلکہ بتینا ڈھالا جائے گا اور اس نقطے سے بہت آگے جہاں تک کہ اب پہنچ چکے ہیں۔ ٹھیک کس حد تک ایسا ہوگا؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا حکمت اور فلسفے کی پوری تاریخ جواب دے سکتی ہے۔ ہمارا کام جو کچھ نغیات سے متعلق ہے اس لئے ہم اس عظیم تر مسئلے کی دہلیز تک کو پار نہیں کر سکتے۔

اس ذہنی ساخت کے علاوہ جس کی بنا پر ایسے مابعد الطبیعیاتی اصول عالم وجود میں آتے ہیں جیسے کہ ابھی بیان کئے جا چکے ہیں، ایک ایسی ذہنی ساخت بھی ہے جو خود کو جمالیاتی اور اخلاقی اصول میں ظاہر کرتی ہے۔

جمالیاتی اور اخلاقی اصول

جمالیاتی اصول دراصل ایسے کلیے ہیں جیسے کہ ایک سیر اپنے پنجم و سوئم کے ساتھ اچھا معلوم ہوتا ہے یا آلوؤں کے لئے نمک کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ اس طرح سے بے ہوا کئے ہیں کہ جب بعض اثرات ہمارے ذہن کے سامنے آتے ہیں تو ان میں سے

ایک بعض ارتسامات کو تو اپنا مخالف سمجھتا ہے اور بعض کو موافق۔ ایک حد تک تو اصول عادت سے ان جمالیاتی روابط کی توجیہ ہو جائے گی۔ جب ارتسامات کے ایک مجموعے کا بار بار تجربہ ہوتا ہے تو اس کے ارکان کی یکجائی اچھی معلوم ہونے لگتی ہے یا کم از کم ان کا متفرق ہو جانا ناگوار ہوتا۔ لیکن تمام جمالیاتی احکام کی اس طرح سے توجیہ کرنا تو مہل بات ہوگی۔ کیونکہ یہ بات ششہو رہے کہ فطری تجربات بہت کم ہمارے جمالیاتی مطالبات کو پورا کرتے ہیں۔ نام نہاد مابعد الطبیعیاتی اصول میں سے بہت سے دراصل جمالیاتی احساس کے اظہارات ہیں۔ فطرت سادہ اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ زقذیں نہیں بھرتی یا زقذوں کے علاوہ کچھ بھرتی ہی نہیں۔ یہ قابل فہم ہے، مقدار میں نہ تو کثمتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ ایک اصول سے جاری رہتی ہے وغیرہ یہ اصول ہماری اس حس کے علاوہ اور کسی چیز کو ظاہر کرتے ہیں کہ ہماری عقل کو کیا اور کیسا بھلا معلوم ہوتا اگر اس کا اس قسم کی فطرت سے سابقہ ہوتا۔ اس احساس کی موضوعیت اس امر کے منافی نہیں ہے کہ بعد کو فطرت خارجی اعتبار سے بھی ایسی ثابت ہو جائے۔

ہماری ذہنی ساخت جن اخلاقی اصول کو پیدا کرتی ہے ان کی بھی کلیتہً اس امر سے توجیہ نہیں ہوتی کہ عاداتی تجربات نے داخلی روابط پیدا کر دیے ہیں۔ صواب محض معمول اور خطا محض انوکھا بن نہیں ہے، اس قسم کی عنیت کے ثابت کرنے کے لئے کہتے ہی واقعات کیوں نہ پیش کر دیے جائیں۔ اور اخلاقی احکام وہ ہیں جن سے رائے عامہ ہمیشہ اور نہایت شدت سے ہم کو متاثر کرتی ہے۔ ایک شخص کو سب سے زیادہ مخصوص اور عظیم الشان اخلاقی فیصلے صرف عظیم الشان صورتوں اور شاذ و نادر موقعوں پر کرنے پڑتے ہیں جہاں کوئی مشہور مقولہ کام نہیں دیتا اور صرف فحشی ہاتھ ہی بول سکتا ہے اور یہ اکثر بالکل غیر معمولی کردار کی تائید میں ہوتا ہے جو عین عام کے لئے عموماً بالکل ہلک ہوتا ہے۔ جو قوتیں اس نتیجے کے پیدا کرنے میں سازگرتی ہیں وہ ابتدائی تصورات کے مابین جو صورت حال کے معطیات ہوتے ہیں لطیف ہمنوائیاں اور بے آہنگیاں ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بعض ہمنوائیوں کو عادت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کے متعلق ہماری حیت یقیناً غیر معمولی قسم کی ہوتی ہے

جو ایسے دماغی عمل سے متضایف ہوتی ہے جو اس قدر نانونی ہوتا ہے جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے جو لطیف موسیقی کے نقول کے فرقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ خارجی اضافات کے مجتمع ہونے کی کثرت سے بلند تر اخلاقی حیثیت کی اسی طرح سے توجہ نہیں ہو سکتی جس طرح سے بلند تر موسیقی کی حیثیت کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً عدالت یا انصاف کے فیصلوں کو لو جبلی طور پر ہر شخص ہر معاملے کا اس اعتبار سے مختلف فیصلہ کرتا ہے جس اعتبار سے یہ ایک شخص کی اپنی ذات سے یا کسی دوسرے کی ذات سے متعلق ہوتا ہے۔ تجربی طور پر انسان یہ دیکھتا کہ ہر شخص ایسا ہی کرتا ہے لیکن آہستہ آہستہ اس پر فیصلہ منکشف ہوتا ہے کہ میرے لئے کوئی ایسی بات جائز نہیں ہو سکتی جو ایسے ہی حالات میں کسی دوسرے شخص کے لئے جائز نہ ہو یا یہ کہ میری خواہش کی تکمیل کسی اور کی خواہش کی تکمیل سے زیادہ ضروری نہیں ہے یا یہ کہ جس چیز کا کسی دوسرے شخص کا میرے لئے انجام دینا معقول ہے اس کا میرے لئے بھی اس کی خاطر انجام دینا معقول و مناسب ہے اور اس کے ساتھ ہی پورا عاداتی انبار لٹ جاتا ہے۔ لیکن اس کا الٹ جانا سامنے کے دروازے والے عمل کی بنیاد نہیں ہوتا بلکہ نیت کے دروازے کے عمل کی بنیاد ہوتا ہے۔ بعض ذہن منطقی معقولیت و عدم معقولیت کے لئے غیر معمولی طور پر حساس ہوتے ہیں۔ جب وہ ایک شے کو ایک قسم کے تحت لایکتے ہیں تو ان کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کی قسم خیال کریں، ورنہ وہ بالکل گمراہ محسوس کرنے لگتے ہیں۔ بہت سے اعتبارات سے ہم اپنے آپ کو دوسرے انسانوں کے زمرے میں داخل سمجھتے ہیں اور خود کو اور ان کو ایک ٹیم سے پکارتے ہیں۔ ان میں اور ہم میں یہ مشابہت ہے کہ ہمارا آسٹانی باپ ایک ہے، ان سے بھی اپنی پیدائش کے متعلق اسی طرح سے مشورہ نہیں کیا گیا جس طرح سے ہم سے نہیں کیا گیا۔ اپنے مواہب فطری پر ہماری طرح سے وہ بھی خود کے مرہون نہیں ہو سکتے اور نہ خود کو الزام دے سکتے ہیں۔ ان کے اندر بھی وہی خواہشیں آرام اور لذتیں ہیں۔ مختصر یہ کہ لاتعداد اساسی اضافات میں ہم اور وہ مشابہ ہیں۔ لہذا یہ چیزیں اگر ہمارا اصل جوہر ہوں تو کسی ایسے قصبے میں جہاں ہم میں سے کوئی ایک داخل ہو ہم ان کی جگہ اور وہ ہماری جگہ لے سکیں۔ جو ہر فتح جتنا زیادہ آسانی

اور عام ہوگا، اور استدلال جتنا سادہ ہوگا اسی قدر وہ انصاف شدت سے انتہا پسندانہ اور غیر مشروط ہوگا جس کی آرزو کی جارہی ہے۔ زندگی ایسے نتائج جو مختلف صورتوں کے انتقال کرنے کے مجرد طریقوں پر مبنی ہوتے ہیں اور ایسے نتائج کے مابین جو ان کے خلاف منفرد واقعات ہونے کی حیثیت سے ان کے جلی اور اک پر مبنی ہوتے ہیں ایک مستقل کشمکش ہے۔ منطقی جو انصاف کے لئے محبت کرتا ہے اس شخص کو جو واقعہ اور خاص مثال سے کام لیتا ہے اور جو استدلال میں عموماً گمراہ ہوتا ہے ہمیشہ لفاظ اور میکائیکی معلوم ہوتا ہے۔ بعض اوقات مجرد انتقال کرنے والے کا راستہ بہتر ہوتا ہے اور بعض اوقات صاحب جبلت کا۔ لیکن جس طرح سے ہم نے استدلال کا مطالعہ کرتے وقت کسی ایسے نشان کا تعین کرنا دشوار پایا تھا جس کے ذریعے سے ایک صورت حال کے صحیح انتقال کو گڑبڑ اور انتشار سے ہمیز کر سکیں اسی طرح سے ہم یہاں اس امر کا تصفیہ کرنے کے لئے کہ ایک مفرد صورت حال کو کس وقت علیحدہ سمجھنا اخلاقی اعتبار سے مفید ہوتا ہے اور کس وقت دوسری صورتوں کے ساتھ ملا کر مجرد رسم شمار کرنا مناسب ہوتا ہے کوئی عام اصول نہیں بنا سکتے۔

جس طرح سے ہم اپنے جالیاتی اور اخلاقی احکام تک پہنچتے ہیں اس پر کافی و شافی بحث کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی جس کو اس کتاب میں شامل کرنا دشوار ہے۔ بس اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ احکام معروضات فکر کے مابین داخلی ہم آہنگیاں اور اختلاف ظاہر کرتے ہیں اور یہ کہ اگرچہ خارجی ترتیبات بار بار کے اعادے سے ہم آہنگ معلوم ہونے لگتی ہیں مگر تمام ہم آہنگیاں اس طرح سے پیدا نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان کے متعلق ہمارا ذہنی

لے۔ ایک صاحب نے مجھ سے بیان کیا کہ ہارورڈ کے مدرسہ طبی عورتوں کے لئے کونوٹ کے واسطے میرے پاس قطعی دلیل ہے۔ اور وہ دلیل یہ ہے کیا عورتیں انسان نہیں ہیں اس کو ہی کو تسلیم کرنا پڑا تو کیا وہ انسانیت کے تمام حقوق کی مستحق نہیں ہیں؟ میرے دوست نے بیان کیا کہ مجھے کبھی کوئی شخص ایسا نہیں ملا جو اس استدلال کا کامیابی کے ساتھ جواب دے سکتا ہو۔

احساس ایک ثانوی اور عارضی فعل ہے۔ جہاں حقیقی عالم کے متعلق مہنویوں کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو وہ ظاہر ہے کہ جس حد تک وہ تجربے سے ماورا ہوتے ہیں محض عقلیت کے مسلمات ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسلمات کی مثال حسب ذیل اخلاقی دعوے ہیں۔ ”انفرادی اور عام خیر ایک ہے“ مسرت اور اچھائی کا ایک ہی موضوع کے اندر جمع ہونا لازمی ہے۔

گذشتہ کا خلاصہ

اب میں اس ترقی کو جمع کر کے جو ہم نے اب تک کی ہے ان اہم نتائج کا خلاصہ بیان کئے دیتا ہوں جن تک ہم پہنچے ہیں۔
اس معنی میں ذہن ایک خلقی ساخت رکھتا ہے کہ اگر اس کے بعض معروضات پر ایک خاص طریق سے غور کیا جائے تو یہ نتیجے نتائج کا باعث ہوتا ہے اور انہیں معروضات کو لیا جائے تو ان کے سوائے اور کوئی نتیجہ ممکن نہیں ہوتا۔
نتائج اضافات ہوتے ہیں جن کو انتاج اور موازنے کے احکام کے طور پر صادر کیا جاتا ہے۔

احکام انتاج خود قوانین منطق کے تحت الحکم ہوتے ہیں۔
احکام موازنہ کا اظہار اصطافات اور علم حساب و ہندسہ میں ہوتا ہے۔
سٹر ایکسٹری پر رائے کہ ہمارے تصورات کے مابین اصطفا فی منطقی اور ریاضیاتی اضافات کا شعور اس کثرت پر مبنی ہوتا ہے جس کثرت سے ان کے مطابق خارجی تصورات ہمارے ذہنوں کو متاثر کر چکے ہیں ناقابل فہم ہے۔
اس میں شک نہیں کہ ہمارے ان اضافات کے شعور کی پیدائش قطری طور پر ہوتی ہے۔ مگر اس کی تلاش ان داخلی قوتوں میں کرنی چاہئے جن کی وجہ سے دماغ کا نشو و نما ہوا ہے اور ائتلاف پیہم کے ان راستوں میں نہ کرنی چاہئے، ممکن ہے کہ جو خارجی ہیجانات سے اس عضو میں بن گئے ہوں۔
لیکن یہیں ان اضافات کی جس کسی طرح سے بھی ہوئی ہو مگر خود اضافات

ذہن کے اندر گویا خطوط انشعاق کا ایک مقررہ نظام ہیں جن کے ذریعے ہم فطری طور پر ایک شے سے دوسری شے پر آتے ہیں اور جو اشیاء ان خطوط انشعاق سے مربوط ہوتی ہیں وہ اکثر کسی باقاعدہ زمانی و مکانی اختلاف سے مربوط نہیں ہوتیں۔ اس لیے ہم اشیاء کے تجربی نظام میں اور اس نظام میں جو ان کا عقلی نظام مقابلہ سے امتیاز کرتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو تا ہے اول الذکر کی آخر الذکر میں ترجیحی کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ دونوں میں یہ ہماری عقل سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

اشیاء کا اقسام میں اصطلاح (خصوصاً اگر اقیام کے سلسلے ہوں یا یہ تدریجی طور پر ایک دوسرے میں شامل ہوتی جاتی ہوں) ان کے عقل کرنے کا زیادہ معقول طریقہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ ان کو محض ترتیب دیا جائے یا زمان و مکان ہیں افراد کے طور پر علحدہ کر لیا جائے جو ان کے ابتدائی اور بے ڈھنگے ادراک کا نظام ہے۔ اشیاء کو ایسی حدود کے تحت لانا جن کے مابین ایسی اصطلاحی اضافات ان کے بعیدی اور بالواسطہ تعلقات کے ساتھ ہوں ان کے زیادہ عقلی نظم کے تحت لانے کا طریقہ ہے۔

عالم حرکت میں ٹھوس اجسام ایسی حدود ہوتے ہیں۔ اور میکانیکی فلسفہ ہی فطرت کے اس طرح سے عقل کرنے کا طریقہ ہے کہ اس کے اجزاء کو ہماری ذہنی ساخت کے انشعاق کے نسبتاً زیادہ فطری خطوط پر ترتیب دیں۔

دوسرے فطری خطوط اخلاقی اور جمالیاتی اضافات ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے اس طرح سے عقل کرنے کی ابھی تک کوشش کر رہا ہے تاکہ یہ اضافات ان کے مابین بھی مستحق معلوم ہو سکیں۔

جب تک اشیاء کا اس طرح سے کامیابی کے ساتھ عقل نہ ہوگا اس وقت تک اخلاقی اور جمالیاتی اضافات صرف حدود ذہنی کے اندر رہیں گے اور اخلاقی و جمالیاتی اصول تحقیقی عالم خارجی کی نسبت سے صرف مسلمات رہیں گے۔ اس طرح سے اولیٰ اور وجدانی طور پر لادبی حقائق کا ایک بڑا مجموعہ ہے اصولاً یہ صرف حقائق موازنہ ہیں اور ابتدائی یہ ایسی اضافات کو ظاہر کرتی ہیں جو محض ذہنی حدود کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن فطرت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ

مجھے اس کے بعض خفاقی ان ذہنی حدود کے بالکل عین ہوں۔ جس حد تک وہ ایسا کرتی ہے، ہم فطری واقعات کے متعلق اولیٰ دعویٰ کر سکتے ہیں۔ فلسفہ اور حکمت دونوں کا کام یہ ہے کہ قابل شناخت حدود کو زیادہ سے زیادہ کیا جائے۔ اب تک تو اشیائے فطرت کو ذہنی حدود کے عطف فنی نظام کے مقابلے میں میکائیکی نظام کے مطابق کرنا زیادہ آسان ثابت ہوا ہے۔

عقلیت کا وسیع ترین مسئلہ یہ ہے کہ کسی تصوری نظام کے نمونے کی طرح پورا کا پورا عالم عقلی طور پر قابل فہم ہے۔ فلسفوں کے مابین کل معرکہ آرائی اس اعتقادی امر کے متعلق ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمیں ابھی سے عقلیت کا راستہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ میکائیکی طریقے کے علاوہ کسی اور راہ کی جستجو محض عبث ہے۔ بعض کو خود یہ واقعہ ہی خیر معقول معلوم ہوتا ہے، کہ ایک عالم کا وجود ہے۔ ان ذہنوں کو وجود کے مقابلے میں عدم زیادہ ذہین فطرت معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم ایک فلسفی یہ کہتا ہے کہ اشیاء کا ربط بہر حال غیر معقول ہے، اور یہ کہ ایک عالم روابط و اضافات کو کبھی قابل فہم نہیں بنایا جاسکتا۔ اس گفتگو پر جہاں تک ہماری عضوی ذہنی ساخت کے نظری حصے کا تعلق ہے اس لایحد عمل کو مکمل مان لیا جاسکتا جس کا میں نے باب کے شروع میں اعلان کیا تھا۔ یہ نہ تو ہمارے تجربے پر مبنی ہو سکی، اور نہ ہمارے اسلاف کے۔ اب میں عضوی ذہنی ساخت کے عملی حصوں کا ذکر کرتا ہوں۔ یہاں پر صورت حال کسی قدر مختلف ہے۔ اور ہم اپنے نتیجے کو اگرچہ یہ ایسی جہت میں واقع ہے، وثوق کے ساتھ ظاہر نہیں کر سکتے۔

اختصار اور سادگی کے پیش نظر میں جبلتوں کی صورت کو لیتا ہوں اور یہ فرض کر کے کہ متعلم کے ذہن میں باجبل اچھی طرح سے محفوظ ہے، میں نفس معاملہ پر گفتگو شروع کرتا ہوں۔

جبلتوں کی اصل

(۱) جبلتوں میں سے ہر ایک یا تو خاص طور پر مکمل صورت میں پیدا کی گئی ہوگی۔

(۲) یا اس کا تدریجی طور پر ارتقا ہوا ہوگا۔

چونکہ پہلی صورت تو اس زمانے میں متروک سمجھی جاتی ہے لہذا میں براہ راست دوسری صورت پر بحث کرتا ہوں۔ اس ذیل میں کہ جبلتوں کا ارتقا کس طرح سے ہوا ہوگا دوشہہور رائیں جو لامارک اور ڈارون کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں۔ لامارک کا بیان یہ ہے کہ حیوانوں کو اقتبا جیں کہوتی ہیں ان کی تشفی کے لئے ان میں ایسی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو خود کو رفتہ رفتہ ایسے رجحانات میں بدل دیتی ہیں جن کو وہ نہ تو روک سکتے ہیں اور نہ بدل سکتے ہیں یہ رجحانات ایک بار اکتساب ہوئے کے بعد اولاد میں منتقل ہو کر خود کو باقی رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نئے افراد میں ہر قسم کے عمل سے پہلے موجود ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جب تک زندگی کے خارجی حالات یکساں رہتے ہیں ایک ہی قسم کے جذبے ایک ہی قسم کی عادتیں اور جبلتیں ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی اور دائمی بنتی رہتی ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو منتقلہ ذہانت کا نظریہ کہتے ہیں۔ مسٹر اسپنسر کا بیان لامارک کی نسبت زیادہ واضح ہے۔ اس لئے میں اس کا اقتباس کرتا ہوں۔

”اگر اس سلسلہ سے آغاز بحث کی جائے جس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا، کہ جذبے کی ہر وہ نئی صورت جس کا فرو یا نسل میں ظہور ہوتا ہے کسی پہلے سے موجود جذبے کی بدلی ہوئی صورت یا چند پہلے سے موجود جذبوں کا مرکب ہوتی ہے، تو ہمیں یہ معلوم کر کے بہت مدد ملنی چاہئے کہ ہمیشہ پہلے کو لئے جذبے موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جمع کرنے کا شوق ادنی حیوانات میں بہت کم کو ہوتا ہے، اور بچپن میں سبھی یہ احساس موجود نہیں ہوتا، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گود کے بچے سے غصے خوف اور تعجب کا اظہار ہوتا ہے، حالانکہ منتقل قبضے کی کوئی خواہش ظاہر نہیں ہوتی، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ایسا وحشی جانور جس میں کوئی اکتسابی جذبہ نہیں ہوتا، اگر اس کے ساتھ ہی وہ محبت رشک اور شوق رضا جوئی کو محسوس کر سکتا ہے، تو ہم کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جس احساس کی ملکیت سے تشفی ہوتی ہے، وہ نتیجہ سادہ اور گہرے احساسات کی ترکیب کا نتیجہ ہے، ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ جس طرح سے ایک بکتے میں جس وقت وہ ہڈی چھپاتا ہے

آئینہ بھوک کی تشفی کا احساس ہونا چاہئے، اسی طرح سے ان تمام صورتوں میں جہاں کسی چیز پر قبضہ جمایا جاتا ہے، ابتداءً اس احساس کا تصویری پہچان ضرور ہونا چاہئے جس کی اس شے سے تشفی ہوگی۔ ہم یہ بھی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جب زبانست ایسی ہوتی ہے کہ مختلف اشیا مختلف اغراض کے لئے استعمال ہونے لگتی ہیں، جب مثلاً وحشیوں میں مختلف ضروریات کی تشفی ایسی اشیا کے ذریعے سے ہوتی ہے جو اسلحہ پناہ و سکونت لباس اور آرائش کے لئے مخصوص ہوتی ہیں، تو قبضہ کرنے کے فعل کے ساتھ ہمیشہ خوشگوار اختلافات لازم ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ ایسا فعل ہو جاتا ہے جو قطع نظر اس غایت کے جو اس سے پوری ہوتی ہے لذت بخش ہوتا ہے اور جب اکتساب کردہ ملکیت ایسی ہوتی ہے کہ محض ایک ہی قسم کی تشفی کے لئے مفید نہیں ہوتی بلکہ غامض فیوض کے لئے کارآمد ہوتی ہے، جیسا کہ تمدن زندگی میں ہوتا ہے، تو ملکیت کے حاصل کرنے کی لذت ان تمام لذتوں سے ممیز ہو جاتی ہے جن کے لئے ملکیت مفید کارآمد ہو سکتی ہے، یعنی یہ کلیۃً ایک علیحدہ جذبہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ بات بالکل معروف ہے کہ ایسے جزائر میں جہاں انسان آباد نہیں ہوتے پرندے اس قدر نڈر ہوتے ہیں کہ چاہو تو ان کا چھڑی سے شکار کر لو، لیکن چند نسلوں میں ان کے دل میں انسان کا ایسا خوف بیٹھ جاتا ہے کہ وہ اس کو قریب آنا دیکھتے ہی اڑ جاتے ہیں، اور یہ خوف بچوں اور زیادہ عمر والے دونوں قسم کے پرندوں میں عام ہوتا ہے۔ اب اس تبدیلی کو اگر سب سے کم ڈرپوک پرندوں کے مارے جانے اور سب سے زیادہ ڈرپوک پرندوں کے باقی رہنے اور ترقی کرنے سے منسوب کیا جائے، جو اس تھوڑی سی تعداد کے لحاظ سے جو انسان مازنا ہے، ناکافی علت ہے، تو جمع شدہ تجربات سے منسوب کرنا پڑے گا، اور یہ ماننا پڑے گا کہ ہر تجربے کو اس تبدیلی کے پیدا ہونے میں دخل ہے۔ ہمیں یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ ہر اس پرندے میں جو انسان کے ہاتھوں زخمی ہو کر زخم لگتا ہوگا، یا ڈار کے دوسرے افراد کی چیخ بکار سے ڈر جاتا ہوگا، انسانی شکل اور ان آلات کے مابین جو بلا واسطہ یا بالواسطہ انسان کے ذریعے سے پہنچے ہوں، اب اختلافات تصورات قائم ہو جاتا ہوگا۔ اور ہم کو یہ بھی نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جو حالت شعور پرندے کو اڑ جانے

پر مجبور کرتی ہے، ابتداءً ان المناک ارتسامات کی تصویری محاکات کے علاوہ نہیں ہوتی جو پہلے انسان کے قریب آنے بعد ہوئے تھے جیسے جیسے المناک تجربات خواہ وہ بلا واسطہ چوں یا ہمدردانہ زیادہ ہوتے ہیں، یہ تصویری محاکات زیادہ واضح اور پر حجم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح پر جذبہ اپنی ابتدائی حالت میں محض ان آلام کے احیائوں کا مجموعہ ہے جن کا سابق میں تجربہ ہو چکا ہے۔ چونکہ نسلاسل گذرنے کے بعد اس قسم کے پرندے انسان کے ایذا پہنچانے سے پہلے ہی اس سے ڈرنے لگتے ہیں، اس لئے لازمی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ اس نسل کا نظام عصبی ان تجربات سے عضوی طور پر متغیر ہو گیا ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ جب ایک نوجوان پرندہ انسان کو دیکھ کر اڑتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے حواس پر قریب آنے والے انسان سے جو ارتسام پیدا ہوتا ہے، اس میں ابتدائی اضطرابی عمل سے ان تمام اعصاب کے جزوی ہیجان تو بھی دخل ہوتا ہے جو اس کے آبا و اجداد میں اسی قسم کی حالتوں پر ترجیح ہوئے تھے۔ اس جزوی ہیجان کے ساتھ اس کا مولم شعور ہوتا ہے، اور اس طرح پر جو مبہم شعور ہوتا ہے وہ اصل جذبے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسا جذبہ جس کے علاوہ علاحدہ تجربات نہیں ہو سکتے اسی لئے یہ بظاہر کمبسنی معلوم ہوتا ہے۔ اگر واقعہ زیر بحث کی اس صورت میں یہ توجیہ ہے تو تمام صورتوں میں یہی توجیہ ہوگی۔ اگر جذبہ یہاں اس طرح سے پیدا ہوا ہے تو تمام صورتوں میں یہ اسی طرح سے پیدا ہوا ہوگا۔ اگر ایسا ہے تو ہم کو مجبوراً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا، کہ مختلف اقوام سے جن جذبی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے، اور وہ بلند تر جذبات جو جذب اور وحشی میں مابہ الامتیاز ہیں، سب کی توجیہ اسی اصول سے ہونی چاہئے۔ اور ان نتیجے پر پہنچتے ہوئے ہیں اس امر کا بھی نہایت قوی شبہ ہوتا ہے سب جذبے ایک ایک کر کے اسی طرح سے پیدا ہوئے ہوں گے۔“

نظاہر ہے کہ لفظ جذبے کے معنی یہاں جبلت کے بھی ہیں۔ کیونکہ جن افعال کو ہم جبلت کہتے ہیں وہ ان جذبات کے مظاہر ہوتے ہیں جن کی اصل ویدائش کا حال مرطابیں نے بیان کیا ہے۔ اب اگر عادات انفرادی زندگی کے باہر اس طرح سے بار آور ہو سکتی۔ اور اگر نظام عصبی کے وہ تغیرات جن کو والدین کا نظام عصبی اس قدر

تکلیف کے بعد حاصل کرتا ہے بچوں کے اندر بروقت پیدائش تیار ملے تو علی اور نظری دونوں اعتبارات سے اس کی قلم رو کی اس وسعت کو جتنی بھی اہمیت دی جاتی مناسب تھا۔ اُس صورت میں جبلتیں ثانوی خود کار عادات کے ساتھ ضم ہو جاتیں اور ان میں سے اکثر کی اصل کا سمجھنا بالکل آسان ہوتا، اور یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ آبا و اجداد کے تجربات کا نتیجہ ہیں جن کو نسلہائے اجدادے اضافے اور استلاف نے مکمل کر دیا ہے۔

اسی سے جبلت کے معاصر لما بعلوموں نے ان تمام واقعات کی تحقیق کرنے میں نہایت ہی ہوشیاری سے کام لیا ہے جن سے ایسی توجہ کا امکان پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ یہ فہرست اس امر کے لحاظ کرتے ہوئے بہت طویل معلوم نہیں ہوتی کہ نتائج کے کتنے بڑے بوجھ سے اس کو جہدہ برا ہونا ہے۔ فرض کرو کہ آغاز ذخیرہ کرنے اور انسان کے خوف کی جبلتوں سے کرتے ہیں جیسا کہ ابھی سٹر اسپینر نے استدلال کیا ہے۔ بعد کی قسم کے دوسرے واقعات میں جنگی مرغ کی وحشت اور چمک کا مسٹر ٹی اے نائٹ کے گذشتہ ساٹھ سال کے مشاہدے کے دوران میں بڑھ جانا ہے اور چھوٹے پرندوں کے مقابلے میں بڑے پرندوں کی وحشت میں اضافہ ہے جس کی طرف ڈارون نے توجہ دلائی ہے پس اس پریم یہ اضافہ کر سکتے ہیں۔ شکاری کتوں میں شکار بنانے اور کھوج لگانے وغیرہ کے رجحانات جو ایک حد تک تو تربیت کی بنا پر ہوتے ہیں مگر جو عمدہ نسل کے کتوں میں تقریباً تمام کے تمام خلقی ہوتے ہیں۔ انھیں نسلوں کے پلوں کے متعلق اگر ان کی مال یا باپ کی تربیت میدان میں نہ ہوئی ہو تو یہ بات خراب خیال کی جاتی ہے۔

گھوڑوں اور مویشی کی پلی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی۔
پلے ہوئے خرگوش کے بچوں کا غیر وحشی پن، جنگلی خرگوش کے بچے اس قدر وحشی ہوتے ہیں کہ وہ کسی طرح سے انسان سے مانوس ہوتے ہی نہیں۔

لومڑی کے بچے ان مقامات پر بہت زیادہ چوکنا ہوتے ہیں جہاں لومڑیوں کا سب سے زیادہ سختی سے شکار کیا جاتا ہے۔
جنگلی بلیوں کے اندھے پتی ہوئی بلیوں کے بچے رکھے جاتے ہیں تو ان سے

نکلے ہوئے بچے اڑ جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو چند نسلوں تک متعید رکھا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ بچے پالتو ہو جاتے ہیں۔
 نو عمر وحشی ایک خاص سن میں جنگلوں کو لوٹ جاتے ہیں۔
 انگریزی شکاری کتوں کو جب نینک کو کی سلح مرتفع پر لیجا یا گیا تو ہوا کے ہلکے ہونے کی وجہ سے وہ شروع میں اچھی طرح نہ دوڑ سکتے تھے۔ مگر ان کے پلے اس دشواری پر غالب آ گئے۔

مسٹر لیوس ایک کتنے کے پلے کا مال بیان کرتے ہیں جس کے ماں باپ کو مانگنا سکھا دیا گیا تھا اور جو ہمیشہ خود بخود مانگنے کی روش اختیار کر لیتا تھا۔ ڈارون ایک فرانسیسی یتیم بچے کا ذکر کرتا ہے جس کو فرانس سے باہر لے آیا گیا تھا مگر اس کے باوجود اس سے اپنے آباؤ اجداد کی طرح مونڈے چڑھانا نہ گیا تھا۔

مغنیوں کے خاندانوں میں موسیقی کی قابلیت اکثر نسلاً بعد نسل برستی جاتی ہے۔ براؤن میکارڈ کے ولایتی چوہے جو موروثی طور پر مصروع تھے اور جن کے ماں باپ سخا کے یا سرینی عصب پر عمل جراحی ہونے کی وجہ سے مصروع ہو گئے تھے۔ جوان ولایتی چوہوں کی بعض اوقات پچھلے پاؤں کی انگلیاں ضائع ہو جاتی ہیں۔ ان کے بچے مصروع ہونے کے ساتھ ان انگلیوں کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جن ولایتی چوہوں کی گردن کی عصب ہمدرد ایک طرف سے قطع کر دی جاتی ہے پیدائش پر ان کے بچوں کا ایک طرف کا کان بڑا تیلی چھوٹی ہوتی ہے وغیرہ یعنی ٹھیک وہ حالت ہوتی ہے جو ان کے ماں باپ کی عمل جراحی سے پہلے تھی۔ اسی جانور کے اگر سخا کے جسم ساکن میں سولہ خچر دیا جائے تو ایک آنکھ بڑی ہو جاتی ہے، ایک طرف کا کان گل جاتا ہے۔ ایسے ماں باپ کے بچے بھی انہی علامات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

جسمانی نفاست اچھے ہاتھ پاؤں وغیرہ ایسے خاندانوں میں آ جاتی ہے جو چند نسلوں سے ثنائیت اور دولت مند ہوتے ہیں۔
 بیٹھ کر دماغی کام کرنے والے لوگوں کی اولاد اختلاجی مزاج کی ہو جاتی ہے۔

عادی شرابخوروں کی اولاد میں متعدد پیدائشی نقائص ہوتے ہیں۔
 قریب بینی چند نسلوں تک ایسے پیشے میں مصروف رہنے سے پیدا
 ہو جاتی ہے جو گھر کے اندر رہ کر انجام دیے جاتے ہیں۔ یورپ میں یہ شہری
 بچوں میں زیادہ دیکھی گئی ہے اور اسی عمر کے دیہاتی بچے اس نقص سے متاثر
 بری پائے گئے ہیں۔

یہ آخری واقعات فعلی خصوصیات کے نہیں بلکہ ساخت کے توارث کے ہیں۔
 لیکن چونکہ ساخت ہی سے فعل بھی پیدا ہوتا ہے اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اصول
 ایک ہی ہے۔ دوسرے توارثات کے ذیل میں ساخت کے تطابقی تغیرات کا
 ذکر کیا جاسکتا ہے۔

پاکستانی انگلستان جدید کا نمونہ۔
 تھنا زیر سونگھا اور زندگی کے غیر صحت بخش حالات کی دوسری بیماریاں۔
 پللی ہوئی گایوں کے باکھ اور مستقل دودھ۔
 پلے ہوئے خرگوشوں کے کان جو جھکے ہوئے رہتے ہیں کیونکہ ان کے
 کھڑے کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

چھوٹا نر اور مختلف غاروں کے رہنے والے جانوروں کی بیکار انھیں۔
 پللی ہوئی بلتوں کی بازوؤں کی پٹیوں کا چھوٹا ہو جانا جس کی وجہ
 یہ ہوتی ہے کہ نسلہائل سے ان سے اڑنے کا کام نہیں لیا جاتا۔
 یہ تقریباً کل وہ واقعات ہیں جن کو مختلف متعینین نے جبلتوں کی اصل
 کے عقل معطل کے نظریے کی تائید میں بطور شہادت کے پیش کئے ہیں۔

مسٹر ڈارون کا نظریہ یہ ہے کہ جو میلانات عمل اتفاقاً پیدا ہو جاتے ہیں
 ان کو ظرت انتخاب کر لیتی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ”یہ فرض کرنا نہایت ہی شدید غلطی ہوگی کہ جبلتوں کی بڑی
 تعداد ایک نسل میں عادات سے حاصل ہوتی ہے“ اور پھر بعد کی نسلوں میں توارث
 کے ذریعے سے منتقل ہوتی ہے۔ یہ بات صاف طور پر ثابت کی جاسکتی ہے کہ سب سے
 حیرت انگیز جبلتیں جن کا ہم کو علم ہے یعنی مشہد کی ٹھیوں اور چھوٹیوں کی طرح

سے ماہل نہیں ہو سکتیں یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ ہر نوع کی عافیت کے لئے اس کے موجودہ حالات زندگی میں جبلتیں اسی قدر اہمیت رکھتی ہیں جس قدر جسمانی ساخت۔ زندگی کے متغیر حالات میں یہ کم از کم ممکن تو ہے کہ جبلت کے خفیف تغیرات نوع کے لئے مفید ہوں۔ اور اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ جبلتوں میں ہمیشہ ایسے خفیف خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں تو مجھے اس میں کچھ دشواری نظر نہیں آتی کہ فطری انتخاب تغیرات جبلت کو باقی رکھے اور مسلسل جمع کرتا رہے اور یہ جہاں تک مفید ہوں جمع ہوتے رہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سب سے چھپیدہ اور حیرت انگیز جبلتیں اسی طرح سے پیدا ہوتی ہیں۔ میرے خیال میں عادت کے اثرات فطری انتخاب یا جبلتوں کی اتفاقی تبدیلیوں کے اثر مقابلے میں بالکل ذیلی اہمیت رکھتے ہیں۔ اور ان کو میں اسی قسم کے تغیرات کہتا ہوں اسی طرح سے جو غیر معلوم اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جس طرح سے جسمانی ساخت کے خفیف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔

مسٹر ڈارون کے نظریے کی شہادت اس قدر چھپیدہ ہے کہ اس کو یہاں درج نہیں کیا جاسکتا۔ میرے نزدیک تو یہ بالکل قطعی ہے۔ اگر ڈارون کے نظریے کو ذہن میں رکھ کر ان مثالوں کو پھر سے پڑھا جائے جو لامار کی نظریے کی تائید میں پیش کی گئی ہیں تو معلوم ہوگا کہ بہت سے واقعات تو غیر متعلق ہیں۔ اور بعض سے دونوں پہلوؤں کی تائید ہو سکتی ہے۔ یہ بات بہت سی صورتوں میں اس قدر صریحی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس کو تفصیلی طور بتانے کی ضرورت نہیں۔ موندھے پر چڑھنے والے بچے اور مانگنے والے پلے سے مثلاً کچھ ضرورت سے زیادہ ثابت ہوتا ہے۔ یہ ایسی عجیب مثالیں ہیں کہ ان سے موردی عادت کا نہیں بلکہ از خود تغیر کا پتا چلتا ہے۔ دوسری صورتوں میں مشاہدات کی بہت کچھ تصدیق کی ضرورت ہے۔ مثلاً شکاری کتوں اور دوڑ کے گھوڑوں کے ایک نسل میں تربیت نہ کرنے کے نتائج۔ جنگی خرگوش کے آن بچوں میں جو گر فٹاری کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور پالتو خرگوش کے بچوں میں فرق۔ جنگلی بلبلوں کی کئی نسلوں کی اسیری کا مجموعی فرق۔

اسی طرح سے بڑے پرندوں اور ان جزیروں کے پرندوں کا جن میں انسان رہتے رہتے ہیں اور جنگلی مرغ اور لومڑی کا ضرورت سے زیادہ چوکنا ہونا ممکن ہے اس بنا پر ہو کہ زیادہ جراثیم والے خاندانوں کا خاتمہ ہو گیا ہو۔ اور صرف وہی باقی رہ گئے ہوں جو فطری طور پر ڈر ہو کہ ہوں یا اس بنا پر ہو کہ بن رسیدہ پرندوں کے انفرادی تجربات بچوں کی طرف مثال کے ذریعے سے منتقل ہوئے ہوں اور اس طرح ایک نئی تعلیمی روایت واقع ہو گئی ہو۔ جسمانی شائستگی عصبی مسزاج یا انہی نمونے کی مثالیں ایسی ہیں کہ ان پر اس سے زیادہ اتقائے کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جتنی کہ لابار کیوں نے اہلک کی ہے۔ اس کی کوئی حقیقی شہادت نہیں ہے کہ جسمانی شائستگی اور عصبی مزاج دولت مند یا علمی خاندانوں میں تسلسل بعد نسل جمع ہونے پر مائل ہیں۔ اور نہ اس امر کی کوئی شہادت ہے کہ یورپ سے جو لوگ امریکہ میں آکر آباد ہوتے ہیں ان کی اولاد میں تبدیلی پہلی پشت میں مکمل نہیں ہو جاتی۔ میرے نزدیک تو واقعات سے یہی پتا چلتا ہے کہ یہ تبدیلی پہلی ہی پشت میں مکمل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے جو شکاری کتے میکسکو میں پیدا ہوتے ہیں ان کی بہتر سانس لینے کی قابلیت یقیناً اس بنا پر تھی کہ پیدائش کے بعد بچوں کا سینہ الحیف ہوا کا مادی ہو گیا۔

اس میں شک نہیں کہ نشے کی وجہ سے مین قسم کا انحطاط والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ اس صورت میں ماں یا باپ اپنی بے قاعدہ عادتوں کی وجہ سے اپنی حالت کو خراب سے خراب تر کرتا رہتا ہے۔ اس لئے اولاد کے انحطاط کو اس سبب سے منسوب کرنے کی تحریجیں بہت قوی ہوتی ہیں۔ مگر یہ نتیجہ بھی جلد بازی پر مبنی ہے۔ کیونکہ انحطاط نشہ ایسی بیماری ہے جس کا سبب معلوم نہیں۔ اور دوسرے اتفاقی تغیرات کی طرح سے یہ بھی موروثی ہے۔ لیکن اس کا انجام انقطاع نسل میں ہوتا ہے۔ اور میرے نزدیک اس کی فطری تاریخ سے اکتسابی خصوصیات کے متواتر ہونے کی نسبت کسی قسم کا نتیجہ نکالنا بالکل جائز نہیں ہے۔ اور شہابیوں کی اولاد کے ناقص و نامکارہ ہونے سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ ان کو وہ پرانہ نظام عصبی میراث میں ملا ہے جو شراب سے

ان کے والدین میں پیدا کر دیا ہے۔ کیونکہ عموماً زہر کو براہ راست پیدائش سے پہلے ان کے جسم کے متاثر کرنے کا موقع ملتا ہے یعنی یہ اس جراثیمی مادے پر عمل کرتا ہے جس سے ان کے جسم بنے ہیں اور ان کی ماں یا باپ کے ایکوول سے متاثر خون سے پرورش ہوتی ہے اکثر صورتوں میں خود شمربی والدین میں شمرب کی کثرت کی وجہ سے انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اور شمرب کی عادت ان کی بیماری کی محض علامت ہوتی ہے جس سے وہ کسی نہ کسی صورت میں اپنی اولاد کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

اب صرف ولایتی چوہوں کے موردی انقطاع کی مثال باقی رہی۔ لیکن یہ حیوانات کے معمولی اصول سے ایسے حیرت انگیز مستثنیات ہیں کہ ان کو نمونے کے عمل کی مثالوں کے طور پر استعمال کرنا مشکل ہے۔ پالتو مویشی کی غریب مزاجی بلاشبہ ایک حد تک انسان کے انتخاب پر مبنی ہے وغیرہ۔ یہ الفاظ دیگو ثبوت بالکل پھینچے ہیں۔

اس پر مستزاد یہ کہ جن مصنفوں نے نظریہ انتقال عادت کو تفصیلاً ثابت کرنا چاہا ہے وہ بھی کہیں نہ کہیں ناقابل توجیہ تغیر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ چنانچہ اسپینسر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ

”معاشرت پسندی طرف وہاں شروع ہو سکتی ہے جہاں کسی خفیف تغیر کی وجہ سے افراد کے منتشر ہونے کا معمول سے کم رجحان ہوتا ہے۔ فطرت ذہنی کے وہ خفیف تغیرات جو اس عمل کے شروع کر دینے کے لئے کافی ہیں خاصی طرح سے مسلم مانے جاسکتے ہیں۔ ہمارے تمام پلے ہوئے جانور اس کو ثابت کرتے ہیں۔ ان کی سیرتوں اور پسندوں کے فرق بالکل نمایاں ہیں۔ جب معاشرت پسندی اس طرح سے ایک بار شروع ہو جاتی ہے تو قبائے اصلح ہمیشہ اس کو باقی رکھنے اور ترقی دینے پر مائل ہوتا ہے اور عادت کے موردی اثرات اس کو مزید تقویت پہنچاتے ہیں۔ پھر رحم کی لذت پر لکھتے ہوئے مسٹر اسپینسر کہتے ہیں یہ احساس ایسا نہیں ہے جو تجربات کے موردی اثرات کے ذریعے سے پیدا ہوا ہو۔ بلکہ اس کا تعلق بالکل مختلف مجموعے سے ہے جس کی علت محض بقائے اصلح یعنی اتفاقی تغیرات کا

فطری انتخاب ہے۔ اس مجموعے میں وہ تمام جسمانی اشتہائیں اور محسوس اور والدینی جبلتیں داخل ہیں جن سے ہرسل باقی رہتی ہے اور جس کا موجود ہونا ذہنی ارتقا کے بلند تر اعمال کے شروع ہونے سے پہلے ضروری ہوتا ہے۔

اداؤں سچ و سچ اور معمولی خصوصیات مثلاً غلط خوش ہوتے وقت بعض خاص سوتے وقت خاص قسم کی حرکتوں وغیرہ کو کبھی عادات اکتسابی کے متواتر ہونے کے نظریے کی تائید میں نقل کیا گیا ہے۔ یہ بات عجیب ہے۔ کیونکہ تمام دنیا میں اس قسم کی اداؤں ہی سب سے زیادہ مخصوص شخصی تیزات سے مشابہ ہیں۔ یہ عموماً ایسے نقائص یا خصوصیات ہوتے ہیں جن کا انسان کی تعلیم یعنی جو کچھ وہ حقیقتہً حاصل کرتا ہے کا دباؤ و رد عمل کرتا ہے، لیکن جو فطرت میں اس قدر راسخ ہو چکے ہیں کہ دبلے نہیں دبتے اور باوجود تمام مصنوعی رکاوٹوں کے اس کے اندر اور اس کی اولاد کے اندر ظاہر ہو ہی جاتے ہیں۔

۱۸۵۵ء میں نے کتاب کو علاء ٹھیک اس طرح سے چھوڑا ہے جس طرح سے یہ مسئلہ میں لکھی گئی تھی۔ اس وقت میں نے ایک عارضی نتیجہ اخذ کیا تھا، اور وہ یہ کہ ہماری جبلتوں میں سے اکثر کی اصل کو پیدائش کے پائین کے دروازے کے ثمرات خیال کرنا چاہیئے اور صحیح معنی میں آبائی تجربات کا نتیجہ نہیں ہیں۔ آیا اکتسابی آبائی عادات ان کی پیدائش میں کوئی دخل رکھتی ہیں؟ یہ ایک تصفیہ طلب مسئلہ ہے اس کا تسلیم کرنا یا اس سے انکار کرنا دونوں جلد بازی میں داخل ہے۔ اس زمانے سے کچھ پہلے ہی فرانسیسی برگ کے پروفیسر وائزمن نے لا مار کی نظریے پر شدت کے ساتھ حلقہ شروع کر دیا تھا، اور ان کی دلائل سے نظریے میں ایسی عام دیکھی پیدا ہوئی کہ جس نظریے کو اب تک بلا تکلف تسلیم کیا جاتا تھا اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نظر انداز ہونے کے قریب ہے۔

اس لئے میں مفروضہ شہادت پر اپنے اعتراضات کے علاوہ وائزمن کے اعتراضات کا بھی اضافہ کئے دیتا ہوں۔ اول تو وہ خود اپنا ایک نظریہ توارث رکھتا ہے جو بہت دل آویز ہے۔ اس کی بنا پر وہ اس امر کو اولی طور پر ناممکن سمجھتا ہے کہ کوئی خصوصیت جو والدین نے اپنی زندگی کے دوران میں حاصل کی ہو، وہ

جرثومہ کی طرف منتقل ہو سکتی ہے۔ یہاں اس نظریے پر تفصیلی بحث نہیں ہو سکتی۔ بس اس قدر کہ دنیا کافی ہے کہ اس کی بدولت وہ لامارک اور اسپینسر کے نظریے کا اور بھی زیادہ مخالف ہو گیا ہے۔ جرثومی مادے والدین کے جسم میں صرف ایک طرح سے متاثر ہو سکتے ہیں، اور وہ اچھی یا بُری غذا سے۔ اس کے ذریعے سے ان میں مختلف طور پر انحطاط پیدا ہو سکتا ہے، یا ممکن ہے ان کی قوت حیات بالکل زائل ہو جائے۔ وہ خون کے ذریعے سے چمچک آتشک یا دوسری قسم کی شدید بیماریوں اور زہر سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ لیکن والدین کی جسمی ساخت کی ان خصوصیات اور عادات کو جنہیں اپنے ساتھ لیکر پیدا نہیں ہوتے ہیں، وہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان میں اگر ان میں سے کوئی بات آجاتی ہے تو وہ خود ان کے اتفاقی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اتفاقی تغیرات بلاشبہ ایسی خصوصیات میں بدل جاتے ہیں جو ایک معروف قانون کی بنیاد پر جس کے متعلق کسی کو شبہ نہیں ہے، بعد کی نسلوں میں منتقل ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔

اس مشہور دعوے کا حوالہ دیتے ہوئے کہ بعض خاندانوں میں نسل بعد نسل کسی خاص قابلیت کا اضافہ استفادہ متعلقہ کے نتائج عمل کے متواتر ہونے کی بنا پر ہوتا ہے (مثلاً باخ برناولی موزارٹ وغیرہ) وہ نہایت سمجھ کی بات کہتا ہے۔ اور وہ یہ کہ چونکہ استعداد عمل میں رہتی ہے اس لئے غیر محدود نسلوں تک اصل کائنات کو نما ہونا چاہئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ بہت جلد اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور پھر ہم اس کا ذکر نہیں سنتے۔ اور یہ ہمیشہ اس وقت ہوتا ہے جب ایک خصوصیت کو بے امتیاز شادی بیاہ کے ذریعے سے خطرے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ عمل جراحی کے بعد ولایتی چوہوں کی موروثی مرگی اور دوسرے انحطاطوں کی توجیہ ڈاکٹر وائزمن والدین کے خون کے متعدی اثر سے کرتا ہے۔ والدین کے متعلق یہ فرض کرتا ہے کہ ابتدائی صدمے کی وجہ سے ان میں ایک مرضی تفسیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بیکار رہنے والے اعصاب کے معطل ہو جانے کی توجیہ وہ نہایت تشفی بخش طریق پر کرتا ہے۔ اور اس میں وہ بیکاری کے اثرات کے بلا واسطہ انتقال سے کام نہیں لیتا، بلکہ اپنے نظریہ انحطاط عام کے ذریعے سے توجیہ کرتا ہے۔

جس کا خود ان تحریرات میں مطالعہ کرنا چاہئے۔ آخر میں وہ نہایت غور و خوض کے ساتھ ان فصول پر نکتہ چینی کرتا ہے جو ہم حیوانوں میں سوروی منقولات کے متعلق سنتے ہیں (مثلاً کتے میں کان دم وغیرہ) اور چوہوں کے متعلق خود اپنے لطویل اختیارات کو نقل کرتا ہے۔ ان چوہوں کو خود اس نے کئی نسلوں تک پرورش کیا، اور ہر نسل میں ماں اور باپ دونوں کی دموں کو کاٹ ڈالا مگر بچے جو پیدا ہوتے تھے ان کی لبائی سے کسی قسم کا تعرض نہ کیا۔

مگر اس سب کے بعد لامار کی نظریے کی تائید میں قوی ترین وہ اولی دلیل ہے جس پر اسپینسر نے اپنی چھوٹی سی کتاب عضوی ارتقا کے عوامل میں زور دیا ہے (جو اس کی تحریرات میں سب سے زیادہ ٹھوس چیز ہے)۔ مسٹر اسپینسر کہتے ہیں کہ چونکہ جسم کے تمام حصوں کے اتفاقی تغیرات ایک دوسرے سے علحدہ ہوتے ہیں اس لئے اگر حیوانوں کا کل انتظام صرف ایسے ہی اتفاقی تغیرات پر مبنی ہوتا تو تطابق و ہموائی کی وہ مقدار جو ہم اب پاتے ہیں ایک محدود زمانے میں شکل ہی سے ممکن ہو سکتی۔ اس کے بجائے ہیں یہ فرض کرنا چاہئے کہ مختلف متغیر ہونے والے حصوں نے دوسرے حصوں کو اس طرح سے اپنے مطابق بنایا کہ محض ہموائی پیدا کرنے کے لئے ان سے کام لیا، اور اس کے اثرات باقی رہ گئے اور بچوں میں منتقل ہو گئے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اتفاقی تغیرات کے انتخاب محض کے نظریے کے بالکل کافی ہونے کا ایک قوی قریبہ ہے۔ لیکن یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مخالف نظریے یعنی تطابقی تغیرات متواتر ہوتے ہیں، کہ تائید میں قطعی ثبوت کی ایک بھی غیر مشتبہ مد نہیں ہے۔

لہذا ذہنی ساخت کی پیدائش کے اس باب کو میں اپنے اس یقین کے اعادے کے ساتھ ختم کرتا ہوں کہ نام نہاد تجربی فلسفہ اپنی بات ثابت کرنے سے قاصر رہا ہے۔ خواہ ہم والدینی تجربے کا لحاظ رکھیں یا اپنی گفتگو کو صرف پیدائش کے بعد فرد تک محدود رکھیں، کسی صورت میں بھی یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ ذہن کے اندر حدود کیے جوڑ محض ان جوڑوں کی نقل ہوتے ہیں جو ان کے مطابق اس پر ماحول سے مرسم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات وقوفوں کے تھوڑے

سے جسے کئے متعلق صحیح ہے۔ لیکن جہاں تک منطقی ریاضیاتی اخلاقیاتی جمالیاتی اور ابعاد الطبیعیاتی قضایا کا تعلق ہے اس قسم کا دعویٰ غلط ہی نہیں قطعاً ناقص بھی ہے۔ کیونکہ یہ قضیہ اشیا کے زمانی و مکانی سلسلے کے متعلق کچھ نہیں کہتے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے متعلق ایسی سطحی اور مبہم توجہیں جیسی اسپینسر اور مل نے پیش کی ہیں صاحب فکر اشخاص سے کیونکر ممکن ہویں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری ذہنی ساخت کے اسباب فطری ہیں، اور باقی تمام خصوصیات کی طرح سے ہماری عصبی ساخت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری دلچسپیاں ہمارے رجحانات توجہ ہماری حرکتی تسویمات اور وہ جمالیاتی اخلاقی اور فطری ترکیبات جن سے ہم خوش ہوتے ہیں ہماری سلاسل اضافات کے سمجھنے کی قوت زمان مکان فرق اور مشابہت کی ابتدائی اضافات احساس کی ابتدائی اقسام کی طرح اس طرح سے عالم وجود میں آئے ہیں کہ فی الحال ہم ان کی توجہ کرنے سے قاصر ہیں۔ نفسیات کے واضح ترین حصوں میں بھی ہماری بصیرت بہت ہی ناکافی ہے۔ اور نفسی پیدائش کے واقعی عمل اور ان مارج کی جن کے ذریعے سے ہم بحیثیت نسل اپنے موجودہ ذہنی اوصاف و خصوصیات تک پہنچے ہیں جس قدر خلوص کے ساتھ تحقیق کی جاتی ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ یہ محسوس ہوتا ہے کہ ”آہستہ آہستہ گھرتے ہوئے جھٹ پٹے کی انتہا اندھیری رات میں ہو گئی ہے“



صحت نامہ

اصول نفسیات جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳	۲	بتا سکا	بتا سکتا	۶۲	۴۲	مینٹل ایو ایوشن	مینٹل ایو ایوشن
۵	۱۵	نے	ے			ان مین	ان مین
۸	حاشیہ ۴	خفیف ترین	خفیف ترین	۴۰	۴	نہ ہے	نہ ملے
۲۲	۲	لچپی	دلچسپی	۴۲	حاشیہ	ترتیب	ترتیب
۲۸	حاشیہ	ٹریٹائر	ٹریٹائرز	۹۱	۱	"سینٹ آف مین"	"سینٹ آف مین"
۳۰	"	ہسٹری	ہسٹری	۹۲	۱	لوٹے	لوٹے
۳۵	۳	قرآن	قرآن	۱۳۶	۵	بے پر	بے بس
"	"	نبی	نبی	۱۳۶	۲۲	شے جس کو	شے جس کو
۴۵	۱۳	توبہ ہی لو	توبہ ہی کو لو	۱۴۱	۲۲	تمام	تمام
۵۲	۱۷	مناسب	مناسب	۱۴۲	۲۲	دے	دے
۵۴	حاشیہ	سلے	اس لیے	۱۴۲	۲۵	بارش سے بھی	یا اس سے بھی
۵۵	"	لیبل ایٹیفن	لیزلی ایٹیفن	۱۴۳	۲۱	متغیر	متغیر
۶۰	۱	بنیہ	نسبتہ	۱۶۱	۲۲	جیلی	جیلی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶۴	۲	ہریت	بہریت	۳۰۰	۱۵	پنگ	پلنگ
۱۶۳	۳	باعث	باعث	"	۱۶	چاہے	چاہیے
۱۹۳	۴	بہت پلہ	بہت کچھ	۳۰۲	۱۴	قدرتی ہے نتیجہ	قدرتی نتیجہ
"	۶	بننا ہے	بننا ہے	۳۰۴	۲۵	پائیں	پائیں
۲۰۵	۱۸	دیکھے	دیکھے	۳۱۲	۲۰	پرہیز	پرہیز
۲۵۶	۱۲	مصبوطی	مصبوطی	۳۳۸	۱۹	اپنے ہیں	اپنے میں
۲۶۳	۲	جس	جس	۳۵۴	۲۴	بجائے	بجائے
۲۸۹	۸	کمرچ	کمرچ	۳۵۶	۲	شاید	شاید ہی
۲۹۰	۲۴	ہوتا ہے	ہوتی ہے	"	۳	جبریت محض	جبریت محض
۶۹۲				"	۲۵	افعال میں	افعال ہیں
۲۹۱	۱۳/۱۲	پائیں	پائیں	۳۵۶	پیشانی	باب بست ششم	باب بست و ششم
۲۰				۳۶۰	کتاب	باب بست ششم	باب بست و ششم
۲۹۲	۴	تعیین	تعیین	۳۶۰	۹	بلکہ مخالف اشیا کا	بلکہ مخالف اشیا کا
"	۹	دھر	دھر	۳۶۰	۹	مقابلہ کر کے کی	مقابلہ کرنے کی
"	۲۲	اور اور	اور	۳۶۰	پیشانی	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۳	۱۲	انھوں	انھوں نے	۳۶۳	کتاب	باب بست و ششم	باب بست و ششم
"	۲۳	کل ماضیہ	کل ماضیہ	۳۶۲	۱۸	متہیج کرنا ہے	متہیج کرنا ہے
۲۹۶	۲	چاہیں	چاہیں	۳۶۲	پیشانی	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۷	۱۹	یا لے حرکت	یا رضاء حرکت	۳۶۵	کتاب	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۸	۱۶	کشکش	کشکش	۳۶۵	۱۱	توبہ	توبہ
۲۹۹	۱۲	تعیین	تعیین	۳۶۶	پیشانی	باب بست و ششم	باب بست و ششم
"	۱۶	عیر	غیر	۳۶۶	کتاب	باب بست و ششم	باب بست و ششم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳۶۶	۷	مخرج	مخرج	۳۶۶	۱۳	مخرج	مخرج
۳۶۷	۱۳	انتاہی	انتاہی	۳۶۷	۲۵	انتاہی	انتاہی
۳۶۸	۱۷	کہہ سکتے ہیں	کہہ سکتے ہیں	۳۶۸	۲۴	کہہ سکتے ہیں	کہہ سکتے ہیں
۳۶۹	۱۷	پیشانی	پیشانی	۳۶۹	۲۱	پیشانی	پیشانی
۳۷۰	۱۷	باب سبت ششم	باب سبت ششم	۳۷۰	۱۱	باب سبت ششم	باب سبت ششم
۳۷۱	۲	کسی	کسی	۳۷۱	۱۷	کسی	کسی
۳۷۲	۲	آمدہ کردے	آمدہ کردے	۳۷۲	۲	آمدہ کردے	آمدہ کردے
۳۷۳	۱۵	انقباض	انقباض	۳۷۳	۳	انقباض	انقباض
۳۷۴	۲	بعد	بعد	۳۷۴	۱۷	بعد	بعد
۳۷۵	۸	ہم آہنگ	ہم آہنگ	۳۷۵	۱۸	ہم آہنگ	ہم آہنگ
۳۷۶	۶	عادت	عادت	۳۷۶	۲	عادت	عادت
۳۷۷	۲۵	اوراکی	اوراکی	۳۷۷	۲	اوراکی	اوراکی

